

Emilia MODELMOG-ANWEILER

Uniwersytet Jagielloński

emilia.modelmog@gmail.com

RELIGIA W PRZESTRZENI ŻYCIA PUBLICZNEGO W REGIONACH EUROPY ŚRODKOWEJ

CECHY MODELU ŚRODKOWOEUROPEJSKIEGO¹

ABSTRACT

Religion in the public life in the regions of Central Europe. Features of the Central European model

For post-communist states, which experienced programmatic secularization of society, and are currently building civil society, the Western models of determining the place and role of religion in public sphere seem to be inadequate and simplistic. On the one hand, freedom of religion in this region symbolizes success of a new democratic order. On the other, the rapid pace of social, cultural and political changes causes dilemmas regarding the place of religion in public life, where religion is part of cultural, national and social identities. People are stretched between the freedom to be religious publicly, return to traditional religion and freedom of other choices. It therefore seems that, despite religious diversity and the presence of specific historical circumstances in individual countries, these societies share the perspective of determining the place of religion in the public sphere today, which is the basis of the specific features of religion in public life. The article presents an overview of observations and interpretations of characteristics of social practice to the presence of religion in the public sphere, which were distinguished on the basis of qualitative research conducted in Poland, Slovakia and Ukraine.

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego pt. „Miejsce religii w sferze publicznej. Tożsamości religijne w wieloreligijnych regionach Europy Środkowo-Wschodniej na przykładzie wybranych regionów Polski, Ukrainy i Słowacji”. Projekt realizowany z funduszy Narodowego Centrum Nauki, konkurs OPUS VI, nr rejestracyjny 2013/09/B/HS6/03076, umowa nr UMO-2013/09/B/HS6/03076.

Keywords: religion, identity, public sphere, Central Europe

Słowa kluczowe: religia, tożsamość, sfera publiczna, Europa Środkowa

Kontrowersje na temat roli religii w społeczeństwach postkomunistycznych nie różnią się znacznie od podobnych procesów i debat gdziekolwiek indziej. Przegląd opisów i ocen sugeruje, że istnieją liczne warianty pomiędzy świeckością i sacrum i że istnieje potrzeba, aby uzyskać świeże spojrzenie, zwłaszcza na to, co religijne, ponieważ odnosi się do tego, co polityczne².

Europa Środkowa jako termin polityczny i kulturowy na trwałe wpisał się w umysłowość społeczeństw naszej części Europy. Wywołuje on na ogół pozytywne skojarzenia, jakkolwiek nadal poszukuje i zapewne nigdy nie znajdzie satysfakcjonującego dookreślenia, definicji. Dla jednych Europa Środkowa stanowi pewien dający się w mniejszym lub większym stopniu wyznaczyć granicami region europejski, dla innych jest raczej „kulturą, losem”, a jej granice są „wyobrażeniowe i trzeba wyznaczać je na nowo, wychodząc od każdej nowej sytuacji historycznej”³.

Rozwój i przemiany religijności, dyskusje publiczne wokół spraw religii oraz złożone problemy tożsamości religijnej stanowiły w państwach Europy Środkowej wyzwanie dla intelektualistów i badaczy społecznych od początku okresu transformacji. *Nie ma zgody, czym jest religia dla tych społeczeństw i co obejmuje identyfikacja z Kościołem. Stosunek do religii polaryzuje społeczeństwa. Religia, religijność, kościelność itp. terminy wydają się niejasne. Są one jednak w każdym przypadku istotne społecznie i politycznie. Mogą istnieć znaczące argumenty za sceptycyzmem w sprawie odrodzenia religijnego i jego ogólnej ważności w Europie Wschodniej. Nie zmniejszają one jednak faktu zwiększonej widoczności i znaczenia religii w tym, co prywatne i publiczne w tej części świata. Sprzeczne doświadczenia i niejasne treści domagają się wyjaśnienia⁴* – pisał w 2001 roku znany socjolog religii Miklos Tomka. Wydaje się, że opinia ta nie straciła wiele na aktualności. Pomimo licznych studiów i analiz poszczególnych zjawisk społecznych, takich jak re-witalizacja religijna, sekularyzacja, pluralizacja religii, pytanie o rolę i znaczenie religii

² D. Martin, *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Farnham, Surrey 2011, s. 20. Tłumaczenie własne: *Controversies about the role of religion in the post-communism are not markedly different from similar processes and debates elsewhere. A global review suggests that there are numerous variations between secular and the sacred and that there is a need to achieve a fresh perspective, notably on the religious as it relates to the political.*

³ R. Zenderowski, *Europa Środkowa. Wspólnota czy zbiorowość? Wprowadzenie do konferencji*, [w:] *Europa Środkowa. Wspólnota czy zbiorowość?*, red. tenże, Warszawa–Wrocław 2004, s. 9. Autor cytuje znane sformułowania Milana Kundery. Por. M. Kundera, *Zachód portwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie” 1984, nr 5, s. 14-31.

⁴ M. Tomka, *Religious change in East-Central Europe*, [w:] *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*, eds. I. Borowik, M. Tomka, Kraków 2001, s. 11.

w życiu publicznym państw tego regionu pozostaje obszarem ciągle nowych badań oraz studiów przypadków⁵. Po pierwsze społeczeństwa te przechodzą przemiany zbiorowych tożsamości religijnych związane zarówno ze społeczną zmianą transformacji, jak i przemianami kulturowymi i globalizacyjnymi. Niezmiennie silne jest przywiązanie do religijnych obyczajów i symboliki, która jest tutaj także istotnym elementem wyrażania zbiorowych tożsamości narodowych i etnicznych⁶. Wielu badaczy zwraca także uwagę na przemiany religijności, tj. hybrydyzację i selektywność religijną oraz procesy deinstytucjonalizacji religii zwanej często odkościelnieniem⁷. Jednocześnie Kościoły są jednak relatywnie wpływowymi aktorami życia publicznego. W świadomości zbiorowej łączą one role reprezentantów tradycji i narodu z rolą autorytetu duchowego, są także instytucjonalnym i aktywnym uczestnikiem życia publicznego, który uczestniczy np. w procesach legitymizacji społecznej zarówno w kontekście lokalnym, jak i na poziomie dyskursu publicznego i politycznego.

Od dawna zauważane jest, iż sprawy religii w społeczeństwach postkomunistycznych są szczególnie wyraźne w przestrzeni publicznej, a zbiorowa i indywidualna identyfikacja religijna jest nie tylko sprawą prywatnych przekonań, ale także elementem istotnym dla konstruowania tożsamości jednostek w odniesieniu do wielu obszarów życia społecznego, kulturowego i politycznego. Identyfikacja religijna obywatela, osoby publicznej czy funkcjonariusza publicznego ma znaczenie jako element obywatelskiej cnoty, tradycji czy prywatnego przekonania na różnych poziomach przestrzeni życia publicznego (od społeczności lokalnej po partie polityczne). Specyfika znaczenia i ról religii w przestrzeni publicznej jest tutaj nie tylko wynikiem procesów przemian religijnej tożsamości oraz wykształcania się mechanizmów sfery publicznej, ale i elementem społeczno-politycznej refleksji, rekonstrukcji zbiorowej tożsamości. Instytucjonalni reprezentanci religijnej tożsamości zbiorowej odgrywają w tym znaczeniu zarówno role podmiotu, jak i przedmiotu podejmowanych działań. Kryzys normatywny związany z całościową zmianą społeczną we wszystkich obszarach życia otworzył liczne dyskusje o charakterze aksjonormatywnym dotyczące takich spraw, jak podstawy nowego społecznego ładu, demokracji, społeczeństwa obywatelskiego. W nowym porządku nastąpiło także zjawisko poszukiwania sensu, z tendencją do selektywnej pamięci historii najnowszej i silnym przywiązaniem do odniesień narodowych oraz duchowo-religijnych. Dyskurs taki pozwala określić się, zachować ciągłość, spójność tożsamości, zarówno na poziomie narracji zbiorowych, jak i indywidualnych. Na scenie publicznej zaczęły pojawiać się także reprezentacje religijnych i światopoglądowych grup mniejszościowych, w tym grupy odbierane jako stojące w sprzeczności ze zbiorowymi

⁵ Por. *Religions and Identities in Transition*, red. I. Borowik, M. Zawila, Kraków 2010; T.A. Byrnes, T.J. Katzenstein, *Religion in Expanding Europe*, Cambridge 2006.

⁶ Por. Ch. Hann, *Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, Berlin 2006.

⁷ G. Pickel, *Contextual Secularization. Theoretical Thoughts and Empirical Implications*, „Religion and Society in Central and Eastern Europe” 2011, nr 4 (1), s. 3-20, [online] <http://www.rascee.net/index.php/rascee/article/view/4; Mapping Value Orientations in Central and Eastern Europe>, eds. L. Halman, M. Voicu, Leiden 2010, *European Values Studies*, 13.

tożsamościami religijnymi, tj. niereligijne lub inaczej interpretujące religijne przesłanie⁸. Obecnie w dyskursach publicznych zderzają się zatem różne narracje w odniesieniu do religijnych tożsamości zbiorowych w krajach tego regionu. Prezentują one także różnorodne oczekiwania wobec Kościołów i państwa w zakresie funkcjonowania tożsamości religijnej w przestrzeni publicznej czy mediach.

Wszystkie te procesy społeczne powodują ogromną złożoność w zakresie kulturowych znaczeń, społecznych ról i oczekiwań wobec religii w przestrzeni publicznej. Potocznie uznaje się często, iż neutralność państwa w połączeniu z siłą symbolicznej i instytucjonalnej obecności religii jest niekonsekwencją nowego porządku lub też odwrotnie – ocenia się, iż tożsamość religijna jest obecnie pod presją i należałoby silnie „chronić wartości religijne”. Nie ulega wątpliwości, iż w refleksji publicznej pojawiają się dylematy rozpięte pomiędzy wolnością manifestowania religijności, współczesnym znaczeniem kategorii narodowo-religijnych a wolnością indywidualnych wyborów. Wahania pomiędzy tymi kierunkami przemian wydają się uniwersalne dla wszystkich państw postkomunistycznych⁹.

Celem artykułu jest zaprezentowanie obserwacji dotyczących wspomnianych wspólnych cech społecznego określania miejsca religii w przestrzeni życia publicznego, które nazywane zostają na potrzeby artykułu modelem środkowoeuropejskim. Warto zaznaczyć, iż w grupie krajów postkomunistycznych występuje zarówno wielka złożoność i różnorodność procesów przemian religijnych, jak i liczne podobieństwa, szczególnie w zakresie obyczajowości i kultury życia publicznego oraz relacji państwo–Kościół. Dlatego też tytułowy model traktuję jako *uproszczony obraz wybranych aspektów realnego świata, który zawiera pewien ogólny zbiór hipotez typizujących dany obszar zjawisk społecznych*¹⁰. Taka konstrukcja badań odwołuje się także do kierunku refleksji i pytania stawianego przez socjologów z regionu – o to, jak interpretować różnorodność i natężenie odwołań do religijnej tożsamości jednostek i grup w życiu publicznym tych społeczeństw. Wyniki badań społeczeństw regionu podają w wątpliwość adekwatność opisu za pomocą porównań do wyników obserwacji społeczeństw innych krajów (głównie Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych) i postulują uzupełnienie badań o analizy przypadków, trendów i obserwacje poszczególnych społeczeństw środkowoeuropejskich¹¹.

⁸ Obecnie wskazuje się coraz częściej na złożoność motywacji i przejawów religijności i niereligijności. Formy dystansowania się od religii obejmują w krajach postkomunistycznych bardzo różnorodne grupy, będąc jednocześnie trudno uchwytnymi w statystykach odnoszących się przede wszystkim do deklarowanej identyfikacji religijnej. Zob. I. Borowik, B. Ancic, R. Tyrała, *Central-Eastern Europe*, [w:] *The Oxford handbook on atheism*, eds. S. Bullivant, M. Ruse, Oxford University Press 2013, s. 622-637.

⁹ A. Curanovic, *The Post-Soviet Religious Model. Reflections on Relations between the State and Religious Institutions in the CIS Area*, „Religion, State and Society” 2013, Vol. 41, nr 3, s. 330-351.

¹⁰ M. Sikora, *Modele sfery publicznej w świetle współczesnych problemów społecznych*, „Filo-Sofija” 2014, nr 24 (1), s. 43-63.

¹¹ Por. Z.R. Nespor, *Three European Sociologies of Religion. Beyond the Usual Agenda of the Discipline*, „Czech Sociological Review” 2008, Vol. 44, nr 3, s. 557-579; M. Tomka, *Is conventional sociology of religion able to deal with differences between Eastern and Western European developments?*, „Social Compass” 2006, nr 53 (2), s. 251-265.

METODOLOGIA BADAŃ

W badaniach przyjęte zostało pojęcie przestrzeni publicznej, które rozumiane jest tutaj jako szeroka definicja sfery publicznej. Zgodnie z definicją Margaret Sommers przestrzeń życia publicznego jest to cała przestrzeń kontestacyjno-partycypacyjna, w której obywatele wyrażają swoje opinie, identyfikacje i angażują się w negocjacje oraz kontestacje życia politycznego i społecznego¹². W tej perspektywie przestrzeń publiczna obejmuje wszystkie te obszary życia społecznego, w których zachodzi uzgadnianie przez obywateli roszczeń normatywnych, odzwierciedlanych w zwyczajowych i sformalizowanych regułach życia zbiorowego¹³.

Aktualnie podejmowane są liczne próby ukazania specyfiki sytuacji religii w przestrzeni publicznej w państwach Europy Środkowej. Podkreślają one kilka cech tzw. postsowieckiego modelu religii, tj. formalnoprawną sekularyzację państwa, ukształtowanie się kategorii „religii tradycyjnej” w odniesieniu do religii większościowej, specyfikę relacji instytucji religijnych wobec władz opartą na świadomości siły społecznego oddziaływania, subordynacji i wzajemności¹⁴. Istotnymi elementami omawianego społecznego modelu są również pewne podzielane wyobrażenia na temat demokracji jako „systemu większości” oraz percepcja pluralizmu religijnego wytworzona na podstawie specyfiki społeczno-kulturowej wiedzy i wyobrażeń.

W artykule przyjmowana jest perspektywa opisu poszczególnych aspektów uobecniania się religii w przestrzeni publicznej i ukazanie na tej kanwie specyfiki jej znaczenia i społecznej percepcji spraw religii w życiu publicznym w krajach regionu. Rola religii jest tutaj opisana poprzez oceny uczestników życia publicznego oraz argumentacje pojawiające się w dyskursie publicznym, reprezentujące różne wizje i interpretacje znaczenia tożsamości religijnej jako zbiorowej identyfikacji w aktualnych demokracjach regionu. Podstawą wyodrębnienia pól wspólnych są badania jakościowe, tj. wywiady z ekspertami i aktorami publicznymi (reprezentantami Kościołów, organizacji pozarządowych), analizy wybranych dyskursów publicznych w badanych regionach oraz materiały zastane: badania socjologiczne i prace społeczno-historyczne dotyczące relacji międzywyznaniowych i lokalnego dyskursu publicznego. Badania przeprowadzono w latach 2014-2015. Niewątpliwie ukazują one kontekstowość interpretacji miejsca religii, jednocześnie pozwalając zauważyć ciągłość i przemiany podzielanych społecznie opinii na ten temat.

¹² M.R. Somers, *Citizenship and the place of the public sphere. Law, community, and the political culture in the transition to democracy*, „American Sociological Review” 1993, Vol. 58 (5), s. 589.

¹³ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008, *Wykłady z Socjologii*, t. 3.

¹⁴ Zob. A. Curanovic, *The Post-Soviet Religious Model...; The Role of Religion in Eastern Europe Today*, eds. J. Gerlach, J. Töpfer, Springer 2015.

EUROPA ŚRODKOWA I OPIS WYBRANYCH REGIONÓW

W odniesieniu do spraw religii obszar Europy Środkowej jest wyróżniany ze względu na silne i trwałe poczucie tożsamości religijnej w poszczególnych krajach i związane z nim poczucie odrębności¹⁵, kulturowe i etniczne zróżnicowanie – przenikanie się kultur niemieckiej, żydowskiej, romańskiej oraz kultur słowiańskich¹⁶. Historycy idei i socjologowie religii podkreślają także, iż jest to obszar stykania się wpływów wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, modeli gospodarki, a także wpływów politycznych¹⁷. Obszary te dzielą doświadczenia podległości zewnętrznym siłom politycznym, a co za tym idzie – słabość struktur politycznych¹⁸ oraz tradycje lokalnej samorządności, w których zwyczajowymi uczestnikami byli przedstawiciele stanu duchownego, będący często także reprezentantami ruchów narodowych. Po okresie komunizmu sytuacja religii w poszczególnych państwach uległa zróżnicowaniu. Niektóre obszary wydają się jednak podzielać podobieństwa w zakresie funkcjonowania religijnej tożsamości oraz sposobów manifestowania religijności w przestrzeni publicznej.

Pojęcie Europy Środkowej stosowane jest w odniesieniu do przestrzeni objętej badaniem, tj. sąsiadujących ze sobą regionów Śląska Cieszyńskiego, Zachodniej Ukrainy i Centralnej Słowacji. Regiony te łączą podobieństwa pod względem struktury społecznej, ekonomicznej, historycznej i kulturowej. Są to regiony o tradycjach agrarnych, z niewielkim uprzemysłowieniem, w których głównymi ośrodkami życia społecznego są małe miasta. Ze względu na swe graniczne położenie są to także obszary przenikania się różnych wyznań, które to dzwony na przestrzeni wieków zasiedlane były przez ludność o różnym pochodzeniu etnicznym. Do dzisiaj charakteryzują się one znaczącym stopniem różnorodności religijnej, która mimo iż po I i II wojnie światowej ulegała znacznym ograniczeniom, nadal stanowi wyróżnik tych obszarów w stosunku do sytuacji ogólnokrajowych. Śląsk Cieszyński w Polsce jest znany z największego w kraju skupiska ludności protestanckiej różnych wyznań, z największą liczebnie diecezją ewangelicką w Polsce¹⁹. Historia miast tego regionu wskazuje, iż był to obszar zamieszkiwany przez ludność polską, żydowską, czeską, słowacką, a także

¹⁵ J. Mucha, M.F. Keen, *Europa Środkowo-Wschodnia i jej socjologia*, Warszawa 1995, s. 14.

¹⁶ United Nations, Group of Experts on Geographical Names, *A Subdivision of Europe into Larger Regions by Cultural Criteria*, 2006, Working Paper no. 48, [online] <https://unstats.un.org/unsd/geoinfo/UNGEGN/docs/23-gegn/wp/gegn23wp48.pdf>, 20 XII 2016.

¹⁷ J. Kłoczowski, *Europa Środkowo-Wschodnia w historiografii krajów regionu*, Lublin 1993, *Materiały Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 5; P.S. Wandycz, *Cena wolności. Historia Europy Środkowo-Wschodniej od średniowiecza do współczesności*, Kraków 1995; I. Borowik, *The religious landscape of central and eastern Europe after communism*, [w:] *The Sage handbook of the sociology of religion*, eds. J.A. Beckford, J. Demerath, New York 2009, s. 654-669.

¹⁸ J. Mucha, M.F. Keen, *Europa Środkowo-Wschodnia...*, s. 14.

¹⁹ *Obecnie Diecezja składa się z 22 parafii i 25 filiałów. Pod względem liczby dusz jest najliczniejszą. Liczy bowiem ok. 35 tysięcy wiernych [liczba wszystkich wiernych w Polsce według danych kościelnych wynosi około 70 tys. wiernych]. Terytorialnie obejmuje powiaty: cieszyński, bielski, żywiecki, oświęcimski i wadowicki. Jednak główne skupiska wiernych znajdują się w dwóch pierwszych powiatach. Zob. <http://>*

niemiecką, a historycy zwracają uwagę na sytuację wielojęzyczności²⁰. Kraj preszowski na Słowacji obecnie zamieszkiwany jest przez wyznawców rzymskokatolickich, grekokatolickich, ewangelików oraz prawosławnych²¹. Obecnie jest jednym z najbardziej różnorodnych religijnie obszarów postkomunistycznych. Zachodnia Ukraina, w której łączą się skomplikowane relacje polsko-ukraińskie z procesami kształtowania się ukraińskiej tożsamości narodowej, jest historycznym centrum grekokatolickim. Na terenach tych obecnie zamieszkują prawosławni, grekokatolicy oraz niewielkie grupy katolików wyznania rzymskokatolickiego i małe grupy protestanckie różnych wyznań (baptystyczne, ewangelickie, zielonoświątkowe)²². Ten pobieżny rys złożoności religijnego krajobrazu wybranych regionów nie uwzględnia jednak skomplikowania losów poszczególnych grup religijnych na tych obszarach, co związane jest z faktem spotykania się tutaj różnych grup etnicznych, a także różnych opcji narodowo-politycznych w okresie kształtowania się współczesnych tożsamości narodowych na tym obszarze. Z tych powodów wydaje się, iż w pamięci społecznej okres najchętniej przywoływany to czas przynależności do monarchii habsburskiej, co niewątpliwie nie pozostaje bez znaczenia w kwestii religii i przestrzeni publicznej, społecznej pamięci i wzorów relacji międzyreligijnych w życiu publicznym.

Już od XVIII wieku realizowana była tutaj polityka, w ramach której religia odgrywała rolę integrującą, a Kościół katolicki stał się elementem systemu politycznego. Wyznaniowemu charakterowi państwa towarzyszyła jednak perspektywa pragmatyczna. Zrównaniu statusu trzech wyznań katolickich i późniejszemu patentowi tolerancyjnemu towarzyszyły tutaj reformy mające na celu kontrolę państwa nad religijną działalnością duchownych, szczególnie w kontekście dążeń narodowych na tych terenach²³. W okresie istnienia Austro-Węgier, tj. od drugiej połowy XIX wieku, polityka wobec religii uległa liberalizacji. Było to *przednowoczesne, autokratyczne państwo oparte na super-strukturach administracji i systemie elit. [...] Wysoka tolerancja dla etnicznej i religijnej różnorodności była tutaj połączona z wysoką tolerancją dla nierówności społecznych i hierarchicznością społeczeństwa*²⁴. Na tych terenach od wieków religią panującą był katolicyzm, jednak wieloetniczny charakter państwa generował porządek hierarchii

luter2017.pl/kosciol/diecezja-cieszynska; http://www.luteranie.pl/o_kosciele/informacje_o_kosciele/statystyka_luteranie_w_polsce.html, 6 XII 2016.

²⁰ Zob. *Dzieje Śląska Cieszyńskiego od zarania do czasów współczesnych*, red. I. Panic, Cieszyn 2010; I. Chojacka, *Bielsko-bialska niemiecka wyspa językowa – integralny element historii i kultury miasta*, [w:] *Sprawy narodowościowe w Euroregionie Beskidy*, red. J. Reszczyński, Bielsko-Biała 2005, s. 53-59.

²¹ *The 2011 Population and Housing Census, facts about changes in the life of the Slovak population*, s. 95-97, [online] <http://portal.statistics.sk>.

²² Por. T. Szyszczak, *Lwowskie sacrum, kijowskie profanum. Grekokatolicy w ukraińskiej przestrzeni publicznej od pierestrojki do pomarańczowej rewolucji*, Warszawa 2012.

²³ Por. H. Kaczmarek OP, *Czechy. Kościół i państwo*, Kraków 2016; W. Osadczy, *Z dziejów porozumienia między obrządkiem grekokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999, *Biblioteka Polonii. Seria A, Studia*, 20.

²⁴ K. Roth, *Towards the Politics of Multiethnic coexistence? Can Europe learn from the multiethnic empires?*, [w:] *Europe: Cultural Construction and Reality*, eds. P. Niedermüller, B. Stoklund, Copenhagen 2001, s. 40.

i uznania. Poszczególne grupy religijne były tolerowane i kultywowały własne tradycje religijne, a od 1867 roku posiadały wolności religijne na mocy prawa. U schyłku XIX wieku kościoły, synagogi czy zbory w miastach stanowiły ośrodki życia społeczno-kulturalnego i oświaty. Jak zauważa Andrzej Dziadzio w kontekście edukacji religijnej, ówczesna świeckość przestrzeni publicznej wynikała ze sprzeczności interesów liberalnych elit ekonomicznych, Kościoła katolickiego oraz narastających napięć na tle klasowym i narodowym²⁵. Różnorodność religijna była więc sytuacją zastaną, którą należało zarządzić efektywnie w wielonarodowym państwie.

Krótko po II wojnie światowej na skutek wydarzeń wojennych (Holocaust, przesiedlenia, migracje) nastąpiły na tych terenach procesy tzw. „wymiany ludności”, co w kontekście religijnym przyczyniło się do ujednolicenia krajobrazu religijnego. Regiony te podzielają także doświadczenia komunizmu. „Zamrożenie życia religijnego” oraz odgórna polityka ateizacji, jaka objęła kraje bloku wschodniego, spowodowały dalszą marginalizację religii. Nie doprowadziło to do zaniku religijnego zróżnicowania, jednak zarówno Kościół katolicki, jak i coraz mniej liczne mniejszościowe grupy wyznaniowe przeniosły kontynuację swoich tradycji do przestrzeni prywatnej, lokalnie akcentując raczej jej społeczno-kulturalne aspekty. Szczególnie w Polsce i częściowo na Słowacji był to okres, w którym religijność ludowa stała się podstawą kontynuowania religijnej tradycji, co wpisało się w dzisiejsze rozumienie tradycji Kościoła katolickiego w tych obszarach. Są to zatem także regiony, gdzie wielkie znaczenie mają ludowe i rytualne formy religijności. To na nich także zaszło się publiczne manifestowanie religii, które później nabrało również charakteru opozycyjno-patriotycznego.

Dla mieszkańców tych ziem religijna identyfikacja jest zatem niewątpliwie tożsamością zbiorową funkcjonującą publicznie od dawna. W doświadczeniu poszczególnych grup religijnych identyfikacja religijna łączy tutaj w sobie elementy tradycyjnego poczucia wspólnoty, autorytet duchowy z przynależnością do wspólnot etnicznych, narodowych czy lokalnych oraz tradycjami różnych aktywności publicznych. Poszczególne grupy i parafie różnych Kościołów w tym regionie obecnie silnie podkreślają zasługi swoich przedstawicieli, prowadzą często własne działania upamiętniające i kronikarskie.

Od demokratycznych przemian początku lat 90. w omawianych regionach można także zaobserwować nie tylko procesy religijnego odrodzenia, ale także próby rekonstrukcji i negocjacji społecznej pamięci w odniesieniu do religii. W miarę umacniania się pozycji Kościołów oraz możliwości ekonomicznych mają tutaj miejsce próby reaktywacji wzorów z przeszłości, tj. między innymi działalności religijnej i prospołecznej zorientowanej i realizowanej w ramach własnych grup religijnych. Strukturalnie są to nadal rejony w większości agrarne, z pojedynczymi ośrodkami, które przeszły trudne procesy przemian i restrukturyzacji przemysłowo-handlowej (np. Bielsko-Biała, Żylica). Znaczące jest także zróżnicowanie rozwoju pomiędzy centrami miejskimi

²⁵ A. Dziadzio, Świecka czy wyznaniowa? Dyskusja o szkole w monarchii habsburskiej w dobie poliberalnej, referat wygłoszony na konferencji pt. „Religia w przestrzeni publicznej państwa prawa XIX-XX wieku”, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, 28-29 kwietnia 2016 roku.

a obszarami wiejskimi. Jednocześnie są to obszary, których miasta, np. Lwów, Cieszyn, zajmują ważne miejsce w narracjach tożsamościowych: narodowej i religijnej poszczególnych grup.

W literaturze socjologicznej zwraca się także uwagę na specyficzny kapitał kulturowy mieszkańców dawnych zaborów austriackiego i rosyjskiego – przywiązują oni dużą wagę do wykształcenia, edukacja stanowi jednak raczej drogę awansu społecznego niż sposób zdobywania samych kompetencji zawodowych, kulturę łączy się z dbałością o tradycję, a formy działalności publicznej, takie jak stowarzyszenia, nie cieszą się zainteresowaniem, poza znanymi i tradycyjnymi przykładami, jak towarzystwa religijne, pamięci lokalnej, pomocy społecznej, które są bardzo popularne²⁶. Duże jest tutaj także przywiązanie do tradycyjnych wzorców społecznych, kulturowania obyczajów, zwyczajów świątecznych.

Zarysowują się na tym obszarze pewne sprzeczności. W każdym z tych regionów funkcje centrum społeczno-kulturalnego pełnią miasta, których historia łączy przeciwstawne tendencje, tj. rozwój ruchów narodowych i rozkwit w czasach wielonarodowych Austro-Węgier, aktywność grup religijnych i mniejszości ze słabością struktur sfery publicznej i galicyjską perspektywą podporządkowania, dumę i lokalny patriotyzm z autostereotypem peryferii. Są to więc obszary, dla których atrakcyjne wydają się wzorce życia publicznego wyprowadzone z przeszłości, często obecnie mitologizowane, przez co niepozostające bez wpływu na lokalną percepcję spraw religii i państwa.

Także obecnie można zauważyć rozłączne tendencje do idealizacji przeszłości, np. obrazami „wielokulturowej historii” z czasów CK monarchii, do których chętnie sięgają lokalne elity w swoich aktywnościach kulturalnych czy promocyjnych, oraz ludową i manifestacyjną religijnością, zabarwioną sentymentami narodowymi, łatwo ulegającą upolitycznieniu. Zdaniem niektórych badaczy są to społeczności podatne na populistyczne narracje w oparciu o podział na to, co „tradycyjne”, „zgodne z prawem boskim”, oraz to, co „nie-tradycyjne” i „obce”²⁷, a tendencje te znajdują także potwierdzenie np. w poszukiwaniu silnych przywódców, akceptacji dla hierarchizacji społecznej.

Ze wszystkich tych powodów wydaje się, że dla opisu współczesnej sytuacji religii wybrane regiony mogą stanowić pewną całość, która wykracza poza czysto geograficznie wyodrębniony obszar, lecz dostrzega istnienie wspólnych cech omawianych społeczeństw, podobieństw doświadczeń historycznych i współczesnych oraz oczekiwań i ocen na temat przemian współczesnego świata, w tym przede wszystkim podejścia do spraw religii w przestrzeni życia publicznego²⁸.

²⁶ Por. J. Bartkowski, *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa 2003; T. Zarycki, *Kulturowo-polityczne uwarunkowania modernizacji Polski Wschodniej i Zachodniej*, [w:] *Historyczno-kulturowe uwarunkowania rozwoju – Polska i Ukraina*, red. G. Gorzelak, P. Berger, Warszawa 2008, s. 59-88.

²⁷ Zob. J. Buzalka, *Nation and Religion. The Politics of Commemoration in South-East Poland*, Münster-London 2006, *Halle studies in the anthropology of Eurasia*, Bd. 14.

²⁸ Por. J. Mucha, M.F. Keen, *Europa Środkowo-Wschodnia...*

KATEGORIA MODELU W ODNIESIENIU DO RELIGII W SFERZE PUBLICZNEJ

Problematyka religii w sferze publicznej przedstawiana jest zazwyczaj poprzez wskazanie zasad ustrojowych dotyczących stosunków państwo–Kościół, tj. modelu relacji państwo–Kościół. We współczesnych demokracjach jest to opis państwa świeckiego w różnych odsłonach – od radykalnie świeckich, określanych mianem ostrej separacji państwa i Kościoła, po tzw. model autonomii i współpracy zwany inaczej przyjaznym rozdziałem państwa od Kościoła. Zasady państwa świeckiego określające ramy funkcjonowania religii w życiu publicznym obejmują przede wszystkim gwarancje indywidualnych wolności religijnych jako wolności obywatelskich i uznanie pluralizmu religijnego oraz światopoglądowego w społeczeństwie²⁹. Różnice pomiędzy nimi dotyczą zaś praktyki ich realizacji w życiu publicznym, która jest przede wszystkim uwarunkowana historycznie i kulturowo, i dotyczy między innymi uzewnętrzniania przekonań w życiu publicznym, przyjętych obyczajów i procedur co do organizacji życia religijnego, manifestowania religijnej tożsamości, zbiorowych form kultu, a także roli i znaczenia tej tożsamości wobec innych tożsamości zbiorowych, takich jak narodowa. Wymienione elementy określają zatem to, co w przedstawianych badaniach nazywamy społecznym modelem religii w sferze publicznej, tj. pozwalają odpowiedzieć na pytanie, jakie znaczenie w życiu codziennym mieszkańców mają religijne przynależności, przekonania i obyczaje. Oznacza to również, iż państwa realizujące podobny model relacji państwo–Kościół (np. wspomniany przyjazny model stosunków państwo–Kościół), pomimo podobieństw w zakresie prawa, mogą się różnić w zakresie społecznego modelu religii.

Wydaje się, że ramowymi warunkami brzegowymi pluralistycznej religijnej sfery publicznej wysuwany przez teoretyków są wzajemny szacunek pomiędzy różnymi uczestnikami życia publicznego, przestrzeganie zasad prawa publicznego w danym kraju oraz dążenie do osiągnięcia sytuacji sprawiedliwości społecznej³⁰. Próba bliższego zdefiniowania powyższych kryteriów ujawnia jednak na nowo rolę uwarunkowań i kontekstów, co prowadzi do punktu wyjściowego, iż zasady funkcjonowania sfery publicznej w odniesieniu do religii są ściśle związane z historią oraz społeczno-kulturową specyfiką danego kraju czy obszaru. W naukach społecznych i socjologii omawiana problematyka opiera się zatem często na porównaniach do charakterystycznych typów określania religii w przestrzeni życia publicznego. Do najbardziej znanych należą: 1) model francuski, tj. państwo laickie, w przypadku którego religia jest jednoznacznie oddzielona od publicznej przestrzeni państwa; 2) model amerykański, w którym oddzielenie sfery państwa i religii jest ugruntowane w idei wolności jednostki i swobód obywatelskich;

²⁹ J. Krukowski, Konstytucyjne modele stosunków między państwem a Kościołem w Europie, referat wygłoszony na posiedzeniu Komisji Prawniczej Oddziału PAN w Lublinie, 26 II 2004, [online] http://www.pan-ol.lublin.pl/biul_9/art_907.htm, 15 X 2016.

³⁰ Zob. U. Nowak, „*Wall of Separation*”? *Religion's Presence in the Public Sphere of Democratic State – Some Theoretical Reflections*, [w:] *Religions and Identities in Transition*, eds. I. Borowik, M. Zawila, Kraków 2010, s. 127.

3) model niemiecki, zwany ideą autonomii i współpracy, w którym państwo reguluje kwestie obecności religii w sferze publicznej w porozumieniu z reprezentantami religijnymi³¹. Często wyróżnia się również 4) model skandynawski, w którym przy formalnym istnieniu Kościoła państwowego sposoby obecności religii w przestrzeni publicznej ulegają silnym ograniczeniom związanym z przemianami społeczno-kulturowymi.

Pierwszy z wymienionych modeli związany jest z ideą całkowitego oddzielenia spraw religijnych od życia publicznego, którego źródła wywodzi się z epoki oświecenia. Model amerykański oparty na doświadczeniu budowania wspólnoty narodowej w społeczeństwie różnorodnym religijnie jest przykładem adaptacji i przemian znaczenia religii w życiu publicznym, przy jednoczesnej uniwersalizacji wartości religijnych w języku i przestrzeni życia publicznego jako wspólnych wartości narodowych. Odniesienie do Boga czy idei religijnych nie stanowi w tym modelu spraw niemieszczących się w kanonie treści publicznych. Model amerykański pozostaje także specyficzny ze względu na religijność społeczeństwa oraz rolę przynależności religijnej w życiu publicznym i lokalnym³². Z kolei wzorzec niemiecki, najbliższy omawianym społeczeństwom, sięga swymi korzeniami zderzenia tradycji katolickich i protestanckich, w nim autonomia i współpraca ugruntowane są w pojmowaniu religii jako elementu publicznego porządku (*cuius regio, eius religio*). Ewolucja tego modelu w kierunku dokładnie określonej przestrzeni współpracy państwa i Kościoła jest także związana z koniecznością określania relacji dwóch wyznań chrześcijańskich: katolickiego i luterańskiego. Rozwiązania proponowane tutaj opierają się na dążeniu do współpracy Kościołów i państwa w zakresie realizacji zadań służących wszystkim obywatelom, np. w zakresie opieki społecznej, zdrowia publicznego czy edukacji.

Państwa postkomunistycznej Europy nie wpisują się w pełni we wskazane wzorce. Większość z nich (w tym omawiane państwa) przyjęła idee prawne modelu autonomii i współpracy, jednak zaznacza się odmienną specyfikę tej współpracy związaną z innym społecznym znaczeniem religijności po 1989 roku, nakładającymi się przynależnościami: religijną, narodową. Przy historycznej różnorodności religijnej na tym terenie (chrześcijanie, żydzi, prawosławni) oraz splocie XIX-wiecznych wzorców relacji publicznych z religijnością ludową, ze skomplikowanymi losami Kościołów oraz dziedzictwem komunizmu (między innymi ateizacja społeczeństwa) perspektywa oceny miejsca religii w życiu publicznych jest specyficzna i łączy elementy tradycjonalizmu, pragmatyzmu i silnych religijnych identyfikacji zbiorowych³³. Obserwacje życia religijnego, przemian religijnych tożsamości osobistych i zbiorowych, aktywności instytucji religijnych, a także konteksty polityczne dostarczają także przykładów specyfiki praktykowania modelu „przyjaznych relacji państwo–Kościół” w tych krajach.

³¹ S. Sowiński, *Modele stosunków państwo – Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie” 2008, nr 3, s. 39-52.

³² Por. M. Corbett, J. Corbett Mitchell, *Politics and Religion in the USA*, London 1999.

³³ *Church – State Relations in Central and Eastern Europe*, ed. I. Borowik, Kraków 1999; O. Müller, *Secularization, Individualization, or (Re)vitalization? The State and Development of Churchliness and Religiosity in Post-Communist Central and Eastern Europe*, „Religion and Society in Central and Eastern Europe” 2011, nr 4 (1), s. 21-37.

MODEL RELACJI PAŃSTWO-KOŚCIÓŁ – NIECHĘĆ WOBEC ŚWIECKOŚCI I FORMALNY PLURALIZM RELIGIJNY

W sensie prawnym omawiane państwa są państwami świeckimi określanymi w literaturze przedmiotu jako realizujące model autonomii i współpracy zwany inaczej modelem przyjaznego rozdziału państwa od Kościoła³⁴. W środkowoeuropejskich demokracjach to transformacja ustrojowa pociągnęła za sobą zmianę modelu relacji państwo-Kościół. Uwarunkowanie to stanowi podstawowy kontekst sposobu rozumienia tej zmiany przez ustawodawców, wspólnoty religijne i społeczeństwa tych państw³⁵. Wielu ekspertów jest zdania, iż państwa postkomunistyczne nie stanowią szczególnego przypadku w zakresie relacji państwo-Kościół, mimo to wskazują oni na fakt, iż specyficzne są właśnie sposoby funkcjonowania tutaj religii w życiu publicznym³⁶. Jak pisze Krukowski, można zauważyć trzy charakterystyczne elementy wspólne towarzyszące budowaniu nowego ładu społecznego w odniesieniu do religii. *Pierwszym elementem tej zmiany jest odrzucenie monizmu ideologicznego, który w miejsce religii narzucał całemu społeczeństwu ideologię ateistyczną. [...] Drugim elementem wspólnym dla tych państw jest powrót do tradycji kulturowych. Trzecim są gwarancje wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym*³⁷.

W prawodawstwie tych państw rzadko znajduje się bezpośrednie odwołanie do idei świeckości państwa, która kojarzona jest raczej z ideologią poprzedniego ustroju jako pojęcie *prawnie nieostre, lecz politycznie elastyczne* oraz *stosowane w okresie komunizmu*³⁸. Wydaje się zatem, iż niechęć wobec świeckości ma związek z *historyczną koniecznością* i podkreśla *zerwanie z zasadami i metodami, jakimi kierowały się władze komunistyczne*³⁹. Świeckość państwa wyrażana jest więc poprzez przyjęcie ogólnej zasady neutralności lub bezstronności państwa w sprawach religii i separacji państwa od Kościoła. Charakterystyczny jest także dystans wobec rozwiązań takich, jak religia państwowa czy oficjalny Kościół państwowy oraz dążenie do zagwarantowania praw dla wszystkich uznanych Kościołów mających status oficjalnych religii. W krajach tych potrzeba ustalenia zasad stosunku państwa wobec religii wiąże się przede wszystkim z przywróceniem wolności religijnych i podstaw funkcjonowania instytucji religijnych

³⁴ Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000; S. Sowiński, *Modele stosunków państwo...*, s. 39-52; B. Neuberger, *Religion and State in Europe and Israel*, [w:] *Parties, Elections and Cleavages. Israel in Comparative and Theoretical Perspective*, eds. R. Hazan, M. Maor, London 2000, s. 65-84.

³⁵ R. Teitel, *Partial establishment of religion in postcommunist transition*, [w:] *The Law of Religious Identity. Models for Post Communism*, eds. A. Sajo, S. Avinieri, London 1999, s. 103-153.

³⁶ Zob. S. Zrinscak, *Church, State and Society in Post-Communist Europe*, [w:] *Religion and State. A Comparative Sociology*, eds. J. Barbalet, A. Possamai, B.S. Turner, Cambridge 2011, s. 158; D. Martin, *Religia, świeckość, sekularyzm, integracja europejska*, przeł. P. Mościcki, „Res Publica Nowa” 2006, nr 1.

³⁷ J. Krukowski, *Konstytucyjne modele stosunków...*

³⁸ *Tamże*.

³⁹ *Tamże*.

dla uznanych przedstawicieli religii oraz zagwarantowaniem takich podstaw dla religijnych mniejszości. Kraje postkomunistyczne posiadają zatem w swoich konstytucjach szczegółowe zapisy w tym zakresie, jak gwarancja wolności wyznania, wolności religii, wolności sprawowania kultu czy zgromadzeń religijnych⁴⁰.

Z drugiej strony ze względu na związki tożsamości religijnej i narodowej kolejnym elementem charakterystycznym jest tutaj także podkreślenie szczególnej roli religii dla narodowej tożsamości. Sprawą istotnej wagi w tych społeczeństwach jest określenie się wobec religijnego dziedzictwa jako podstawy zbiorowej tożsamości. W preambułach do konstytucji państw regionu znajdują się deklaracje wyrażające poszanowanie religii lub podkreślające znaczenie religii w kontekście kultury i dziedzictwa narodowego. W preambule do konstytucji Słowacji znajduje się zapis o *poczuciu cyrylo-metodyjskiego dziedzictwa duchowego*, a w preambule do konstytucji Polski z 1997 roku – uznanie *chrześcijańskiego dziedzictwa narodu* oraz zapis umożliwiający odniesienie do Boga (*in-vocatio Dei*) w sprawowaniu urzędów publicznych (*poczucie odpowiedzialności przez Bogiem lub sumieniem*)⁴¹. W związku z tak pojmowanym dziedzictwem religia rozumiana jest zatem jako nieodzowna część współczesnej tożsamości narodowej, a odnoszenie się do chrześcijaństwa czy religijnych wartości jest w kontekście publicznym (np. ceremonie państwowe) elementem wspólnego dziedzictwa.

W społeczeństwach omawianych państw mamy do czynienia także z nieufnością wobec kulturowej czy religijnej inności, która w kontekstach dyskusji politycznych czy lokalnych stosunków społecznych często stanowi przedmiot sporów. W tym kontekście istotne dla funkcjonowania religii w życiu publicznym jest także utrzymanie się w omawianych państwach kultury administrowania sprawami religii i instytucji religijnych⁴². Formy publicznego funkcjonowania wspólnot religijnych, tj. Kościoły, związki wyznaniowe oraz nowe związki wyznaniowe, wydają się także mieć społeczne znaczenie. Kategoria nowych związków wyznaniowych jest z socjologicznego punktu widzenia bardzo zróżnicowana pod względem wielkości, stopnia zorganizowania, sposobów manifestowania przekonań. Może obejmować także grupy religijne uznawane przez tradycyjne Kościoły za sekty. Biorąc pod uwagę tempo przemian społecznych, kategorie te uzyskały swoje reprezentacje w dyskursie publicznym. Niektórzy badacze zauważają, iż spektrum podziału grup religijnych, od Kościołów (uznanych przez państwo i wiarygodnych instytucjonalnie) po sekty (rozumiane potocznie jako grupy niebezpieczne, wywrotowe czy wyłamujące się z powszechnego

⁴⁰ M. Safjan, *Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich*, [w:] *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej”*, Warszawa, 2-4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 43-74; *Prace Wydziału Nauk Prawnych – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 17; K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007.

⁴¹ J. Krukowski, *Konstytucyjne modele stosunków...*

⁴² J. Mandeley, *Church and State in Europe. East versus West?*, Working Paper nr 31, [online] <http://online.unl.pt/ipriunl/index.php/en/publications-wp/en-working-papers/archive-wp/163-190>, 16 II 2017.

systemu wartości⁴³), jest obecna w świadomości społecznej i stanowi kategorię wiedzy podręcznej w dyskursie publicznym⁴⁴.

W niektórych państwach regionu, np. w Polsce, sytuacja religii w sferze publicznej określana jest mianem tzw. Kościoła preferowanego (*endorset church*⁴⁵). Preferencja taka nie jest określona prawnie, ma raczej charakter symbolicznego pierwszeństwa Kościoła dominującego statystycznie lub tradycyjnie związanego z tożsamością narodową. Obok podkreślenia niezależności i autonomii Kościołów stosuje się uregulowania nadające instytucjom religijnym szczególny status oraz wyrażające przywiązanie do danej religii. Występują również pewne nieformalne zasady zachowania władz wobec Kościoła i duchownych, np. dbałość o „kompromis” z Kościołem w rozstrzyganiu spraw – światopoglądowych czy dotyczących polityki społecznej. Oczywiście rozwiązania takie pod względem prawnym mieszczą się w modelu autonomii i współpracy państwa i Kościołów⁴⁶. Pytania o model środkowoeuropejski rodzą się jednak w kontekście praktyki ich stosowania. *Chociaż żaden z krajów postkomunistycznych nie ustanowił żadnej konkretnej religii jako Kościoła państwowego [...] w krajach tych istnieją, nawet w warunkach wolności religijnej, liczne aspekty wzajemnych powiązań między instytucjami polityki i Kościoła (lub Kościołów), które mogą być postrzegane jako „częściowy układ”* [oryg.

⁴³ Por. E. Barker, *Nowe Ruchy Religijne*, przeł. T. Kunz, Kraków 1997, *Socjologia Religii*. Sprawy te wzbudzały szerokie zainteresowanie badaczy na początku lat 90. W ostatnich latach pojawiają się jednak także przykłady prowokacyjnie demonstrujące ograniczenia tych rozwiązań, tj. np. próba rejestracji w Polsce Kościoła Latającego Potwora Spaghetti zwanego Pastafarianami. Zob. <http://www.klps.pl/o-nas.html>.

⁴⁴ J. Mandelej, *Church and State in Europe...*

⁴⁵ B. Neuberger, *Religion and State in Europe and Israel*, s. 74.

⁴⁶ Por. S. Sowiński, *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski*, Warszawa 2013, [online] http://www.kas.de/wf/doc/kas_33431-1522-8-30.pdf?130204162455, 8 XII 2016. Autorzy opisują społeczne postrzeganie obecności Kościoła katolickiego w sferze publicznej za pomocą modelu „obecności i napięcia”. Zostaje on opisany następująco: *Sferę publiczną ujmuję się jako przestrzeń niezależną od władzy politycznej, a zarazem przekraczającą prywatną partykularność. Jest ona otwarta dla każdego pod warunkiem, że akceptuje on zasady wolności sumienia i wolności religijnej. W modelu tym zakłada się, że Kościół uznaje zasadę wolności religijnej, a sfera publiczna stanowi naturalną przestrzeń jego aktywności. Usuwanie religii ze sfery publicznej i zamykanie jej w sferze prywatnej oznaczałoby – w tym ujęciu – ograniczenie nowoczesnych wolności indywidualnych obywateli, a zwłaszcza wolności religijnej. [...] Zakładana w omawianym modelu obecność religii i Kościoła w świeckiej sferze publicznej przyczynia się do powstania napięcia, które nabiera charakteru strukturalnego. Jest ono generowane m.in. przez to, że sama specyfika Kościoła i jego misji, a częściej inspirowane nauką Kościoła interwencje czy działania dyskursywne wspólnoty katolickiej, niejako zmuszają społeczeństwo do zbiorowej refleksji nad jego strukturami normatywnymi. Napięcie pochodzi również z konfrontacji Kościoła, który przekazuje do obywateli i niezmiennych norm moralnych, z pluralizmem światopoglądowym, jaki ma miejsce w sferze publicznej. Kościół wykazuje ponadto tęsknotę za maksymalizmem etycznym, zaś sfera publiczna dąży zwykle do etycznego minimum. Wreszcie w sferze publicznej jest obecna tendencja do redukowania roli Kościoła do jego zaangażowania społecznego, podczas gdy Kościół podkreśla niezmiennie swą specyfikę wynikającą z charakteru jego misji, która wykracza poza cele doczesne. Napięcie takie wydaje się być – w przekonaniu zwolenników tego modelu – fundamentalną wartością, jaką religia i Kościół wnieść mogą do życia demokratycznego społeczeństwa. Dzięki niemu w społeczeństwie wciąż są żywe intuicje normatywne [...] (s. 23).*

partial establishment]. Może to być dowodem na ograniczenia stosowaniach tradycyjnych zachodnich modeli europejskich w ich funkcji opisowej i normatywnej dla badania postkomunistycznej rzeczywistości⁴⁷. Partie polityczne w okresie przemian społecznych są zainteresowane symbolicznym wsparciem ze strony reprezentantów największych Kościołów, z kolei odbudowujące się instytucje religijne łatwo ulegają pokusie uzyskania wpływów.

Wskazane cechy modelu relacji państwo–Kościół wydają się rzutować na wzory obecności religii w sferze publicznej, jakie powstały w państwach Europy Środkowej po 1989 roku. Przede wszystkim w świetle przemian zbiorowych tożsamości religijnych w tej części Europy sytuacja relacji państwo–Kościół określana bywa mianem *trudnego kompromisu*⁴⁸. Pojawiają się niejasności co do stosowania i realizacji niektórych zasad, takich jak bezstronność państwa czy równość wobec prawa, a praktyki publiczne wydają się wytworem specyfiki realiów społeczno-politycznych⁴⁹. Sytuacja w Polsce opisywana jest np. w ten sposób: *Aktualny stan prawny jest „kompromisem między szacunkiem dla tradycji i przekonań większości społeczeństwa a tolerancją wobec innych wyznań, religii, Kościołów oraz zagwarantowaniem im praw do praktykowania wiary po swojemu. Kompromisem nietatwym, ponieważ w tym modelu ani rozwiązania prawne, ani praktyka stosunków państwo–Kościół nie są oczywiste i spójne. [...] W konstytucjach i prawach znajdziemy deklaracje neutralności lub bezstronności w odniesieniu do wszystkich religii i Kościołów. Jednocześnie próbuje się jakoś oddać sprawiedliwość dominującej pozycji jednego wyznania i Kościoła, jego historycznym zasługom i społecznej roli. To „oddanie sprawiedliwości” może polegać tylko na wymienieniu dominującego wyznania i Kościoła, na wskazaniu, jakie dokumenty regulują stosunki między nim właśnie a państwem, może również przybrać formę uroczystego wyznania wiary w konstytucji. Trudno też nie zadawać pytań o to, gdzie w tym modelu i w praktyce zaliczonych doń krajów kończy się symboliczne uznanie, a zaczyna faktyczna preferencja, gdzie kończy się społeczna, statystyczna dominacja, a zaczyna państwowa życzliwość*⁵⁰.

PLURALIZM RELIGIJNY W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNEJ – RÓŻNORODNOŚĆ HISTORYCZNA A RELIGIJNY PLURALIZM JAKO ZASADA W DEMOKRACJI

W dyskursie publicznym omawianych państw sprawy manifestowania religii i przekonań religijnych otwierają obecnie szerokie pole refleksji na temat współczesnej religijnej różnorodności. Podstawą oceny społecznej jest także porównanie sytuacji we własnych

⁴⁷ Sh. Avinieri, *Religion and the public sphere*, [w:] *The Law of Religious Identity...*, s. II [wstęp].

⁴⁸ *Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem a Kościołem(ami)*, Komunikat z badań CBOS, nr 48/2015, oprac. M. Grabowska, Warszawa 2015, s. 1-3.

⁴⁹ A. Czohara, *Stosunki państwo–Kościół. Belgia – Francja – Hiszpania – Włochy*, Warszawa 1994; *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, red. A. Czohara, B. Górowska, Warszawa 1996.

⁵⁰ *Boskie i cesarskie...*, s. 2.

krajach do sytuacji wielokulturowości, znanej przede wszystkim przez pryzmat konfliktów i trudności w społeczeństwach innych państw Europy. Wydaje się, iż dominującym we wszystkich badanych regionach oczekiwaniem jest ochrona „naszej tożsamości”, która rozumiana jest zgodnie z narodowo-religijnymi wzorcami. Osią opinii uczestników dyskursu publicznego wydaje się zatem specyficzny sposób postrzegania religijnej różnorodności i rozumienia idei pluralizmu religijnego w demokracji oraz relacje między nimi.

Jeśli przyjąć definicję pluralizmu jako *sytuacji, w której grupy religijne, pod względem formalnym, cieszą się takim samym statusem społecznym i żadna z grup nie dzierży monopolu na definiowanie wierzeń, wartości, praktyk*⁵¹, można ocenić, iż w omawianych regionach sytuacja taka ma miejsce od dawna. Jednocześnie taka ocena nie wydaje się zgodna ze współczesnym społecznym wyobrażeniem oczekiwanego ładu społecznego, a także kłóci się często z obrazem historii narodowej i kościelnej⁵². Fakt funkcjonowania różnych grup religijnych i ich pozytywnych relacji, zrośnięcie różnorodnych identyfikacji religijnych z tożsamością lokalną, a także historia wolności religijnych na omawianym obszarze nie pozwalają na uproszczenia. Dziś w percepcji społecznej fakt, iż różne grupy religijne po prostu są obecne, mogą określić swoją historię i wskazać materialne dowody tej obecności (kościół, kaplice, budynki), stanowi w powszechnym mniemaniu fakt potwierdzający tradycje otwartości i pluralistycznej przestrzeni publicznej. Nie jest to jednak łączone z postrzeganiem wszystkich grup jako równoprawnych uczestników aktywnych w przestrzeni publicznej.

Ostatnie 25 lat przyniosło tutaj zarówno publiczne uwidocznienie się różnorodności i mniejszości, jak i rozwój tendencji narodowo-religijnych oraz ukształtowanie się pozycji Kościołów jako silnych aktorów publicznych. Religia niewątpliwie łączona jest z tożsamością narodową, a poszczególne jej manifestacje mają także wymiar patriotyczny i kontekst polityczny. Przybiera to przede wszystkim formę wyraźnej obecności Kościoła w życiu publicznym oraz przekonania lokalnej społeczności, iż sytuacja taka jest właściwa ze względu na demokrację, która jest odzwierciedleniem woli większości, oraz ze względu na dobro publiczne (co jest zgodne z nauką społeczną Kościoła katolickiego). Zasadniczym sposobem określenia tej kwestii jest wskazywanie na adekwatność reprezentacji w przestrzeni publicznej, tj. odpowiedniość między wielkością grupy a wielkością jej „reprezentacji”⁵³.

⁵¹ M. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, przeł. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 389, *Socjologia Religii*.

⁵² Por. np. G. Wnętrzak, *Stosunki polityczne i narodowościowe na pograniczu Śląska Cieszyńskiego i Galicji Zachodniej w latach 1897-1920*, Toruń 2014; G. Krzywiec, *Katolicyzm polityczny w Galicji. Geneza, rozwój, schyłek. Stan i perspektywy badań*, [online] http://www.academia.edu/18829386/Katolicyzm_polityczny_w_Galicji._Geneza_rozw%C3%B3j_schylek.Stan_i_perspektywy_bada%C5%82ek_1893-1914._Stan_i_perspektywy_bada%C5%84, 12 I 2017.

⁵³ Takie przekonanie wyraziła większość rozmówców. Wypowiedzi te nie wskazują jednak na ukierunkowanie na dominację społeczną, lecz sposób pojmowania porządku społecznego, który wymaga jasności zasad i wydaje się także związany z holistycznym traktowaniem przestrzeni publicznej, która w oczywisty sposób jest przestrzenią dyskursów obywateli wraz z ich przekonaniami religijnymi. Zbyt wiele pluralizmu łączone jest z niebezpieczeństwem utraty właściwej perspektywy rozwoju społecznego,

W badaniach pojawiały się opinie o niekorzystnym oddziaływaniu zbyt szerokiej obecności publicznej mniejszości. Perspektywa taka wydaje się także wzmacniana przez odwołania do nauki społecznej Kościoła katolickiego, odwołania historyczno-narodowe oraz aktualny dyskurs społeczno-polityczny, który wyraźnie zwraca się w kierunku antyliberalizmu. W dyskursie lokalnym perspektywa taka jest traktowana jako oczywista i naturalna. Mimo iż mniejszości religijne są tematem obecnym w lokalnym dyskursie naukowym i publicznym, przekazy na ten temat skupiają się głównie na określonych działalnościach i historii. Wśród lokalnych elit ślady i pamięć zróżnicowania religijnego traktowane są także jako symboliczny łącznik z ideą europejskości, jednak w działalności codziennej przywiązuje się wagę do dbałości o zaznaczanie aktualnej tożsamości religijno-narodowej. Obecność innych grup w przestrzeni publicznej staje się obecnością „na warunkach większości”, tj. ma ona miejsce głównie w kontekście ich relacji z grupą dominującą. W narracjach publicznych i sposobach działania poszczególnych grup religijnych i ich przedstawicieli uwidaczniają się także dwa trendy: wybór nieobecności publicznej – skupienie na działalności wewnątrz własnej grupy – lub dążenie do pokazania swej kompatybilności ze wspólnotą narodowo-religijną i uprawomocnianie swojej obecności poprzez ukazywanie patriotyzmu i ciągłości własnej obecności w danym miejscu. Odpowiednia interpretacja tych relacji publicznych przebiega zaś na poziomie perspektywy relacji instytucji religijnych i samych wiernych np. w dialogu ekumenicznym. Tutaj także uwidacznia się silne napięcie. Dialog ekumeniczny organizowany jest instytucjonalnie. Dla części zaangażowanych wiernych niektóre jego aspekty stanowią krok, który w sprawach wiary nie może mieć miejsca. Zauważalne jest z jednej strony silne oczekiwanie otwartości i publicznego poszerzania kontaktów międzywyznaniowych, z drugiej zaś strony inicjatywy takie bywają oceniane negatywnie wewnątrz wspólnot religijnych, ponieważ są przez niektóre grupy wiernych odczuwane jako religijnie niewłaściwe bądź odbierane jako symboliczne oddanie pola (szczególnie w takich aspektach, jak oprawa religijna uroczystości publicznych). Tego rodzaju oceny i opinie są obecne zarówno wśród respondentów wyznań mniejszościowych, jak i większościowych. Wydaje się, iż traktowanie relacji międzyreligijnych w kategoriach narracji wspólnoty chrześcijan jest przyjmowane jako perspektywa oficjalna, instytucjonalna i odświętna, odrębna od codziennego życia religijnego. Do najczęściej podejmowanych aktywności religijnych w przestrzeni publicznej na co dzień należą działalności edukacyjne, charytatywne oraz skupienie na historii własnej parafii, miejscowości i regionu. Są one w pierwszej kolejności adresowane do środowisk własnych i sporadycznie wykraczają poza symboliczny teren danej grupy – Kościół, religijne miejsce spotkań lub przestrzeń kultury i nauki⁵⁴.

Wśród aktorów życia publicznego abstrakcyjne wydaje się zatem rozróżnienie pomiędzy pluralizmem w sensie normatywnym a opisem historyczno-społecznym. Historia koegzystencji różnych grup religijnych jest postrzegana jako stan naturalny, jeśli

który czerpie siłę z idei życia zgodnie z tradycją i chrześcijańskimi zasadami, a w dyskursie polityki od czasu transformacji havlovskiego „życia w prawdzie”.

⁵⁴ Odrębną kwestią jest tutaj powiązanie pomiędzy działalnościami świeckimi a Kościołami. Liczne instytucje pozarządowe działają bowiem we współpracy z lokalnymi kościołami np. organizując przedsięwzięcia publiczne o charakterze kulturalnym, tj. koncerty, festiwale, spotkania czy konferencje.

chodzi o życie codzienne i lokalne – *zawsze tak było, my tu zawsze tak żyliśmy*. Przedstawiciele grup religijnych oraz lokalni działacze chętnie także przedstawiają aktualne formy współpracy i wskazują na długotrwałe więzi między swoimi instytucjami – są to jednak głównie kontakty kościelne, lokalne lub wręcz personalne. Sprawy te są bowiem społecznie klasyfikowane jako „sprawy Kościoła” i jako takie podlegają także innym regułom społecznej oceny.

W życiu codziennym świadomość różnic religijnych jest, jak się wydaje, pomijana. W ten sposób określił to jeden z rozmówców: *te stare tożsamości, że jeden był taki, a drugi był taki, to już jest dawno bajka. [...] Rozmawiam z ludźmi. Jeżeli chodzi o religijność, to katolicy są bardziej ewangeliccy czasem. Są też ewangelicy, którzy uważają, że oni są tak bardzo ewangeliccy, tak bardzo ewangeliczni wręcz, a tak naprawdę są bardzo katolicki w swoich poglądach. Nawet nie wiedzą, ile z tego, o czym mówią, jest nauką Kościoła katolickiego. Ale wydaje im się to ewangelickie albo katolickie. Znaczy, ja rozumiem, że my konstruujemy tożsamość – tej świadomości nie ma tak silnej dziś. Może to jest w ogóle tak, że religia ze względu na swoją taką umiejętność konserwowania wszystkiego po prostu idzie wbrew prądom i uważa, że jest w stanie iść wbrew, no i w poprzek po prostu*. Wydaje się, iż opinia ta potwierdza kilka zjawisk dotyczących manifestowania religijności w przestrzeni publicznej, które zauważalne są w badanych regionach nie tylko w Polsce. Po pierwsze publiczne narracje dotyczące tego, co jest chrześcijańskie, moralne, sprawiedliwe społecznie lub politycznie właściwe nakładają się na siebie w dyskursach Kościoła, polityki i w debacie publicznej. Są one szczególnie skomplikowane tam, gdzie dochodzą do tego relacje międzywyznaniowe. Podziały polityczno-społeczne objaśniane w kategoriach tradycji chrześcijańskiej i moralności wydają się w tym wypadku oddziaływać i splatać także z perspektywą i interpretacją kościelną w danym czasie czy środowisku. Po drugie religijna identyfikacja jest w istocie sprawą prywatną, jednak publiczne jej manifestowanie przypisuje do pewnych struktur społecznych, grup, reprezentacji publicznych. Zarówno na poziomie lokalnym, jak i w mediach jest to istotny element definiujący sposób obecności w przestrzeni publicznej, grupy kontaktów itp. W badanych regionach grupy religijne oraz organizacje typu NGO ze względu na powyższe rozróżnienia w przestrzeni publicznej prowadzą wyraźne strategie wizerunkowo-światopoglądowe. Z określonymi aktorami nawiązują współpracę lub jej unikają, dbają o wizerunek wrażliwości religijnej lub ekumeniczności albo też całkowicie rezygnują z religijnych konotacji, odcinają się od tego. Po trzecie zaś religia w badanych regionach stanowi przede wszystkim synonim tradycji i niezmienności wartości, i jako taka jest postrzegana jako istotna. Nawet niewielkie „nowości”, np. nowe sposoby okazywania religijności, nowe zwyczaje, są przyjmowane z podejrzliwością i ostrożnością. Taka perspektywa ogranicza się często do kultywowania obyczajów i sposobów świętowania. Mają one za zadanie podkreślić doniosłość chwili, podobnie jak ceremonie religijne w kontekście wydarzeń publicznych traktowane są jako element oprawy uroczystości. Jedynie osoby bardziej religijne interpretują to jako uobecnienie wartości religijnych. Z kolei dla zaznajomionych z lokalnymi stosunkami czytelnicy mogą stać się w takich kontekstach sygnały świadczące o aktualnych relacjach międzyreligijnych czy sympatiach politycznych.

Pluralizm religijny w odniesieniu do tego obszaru wydaje się więc historyczną cechą społeczności lokalnych, stanem rzeczy. Idea traktowania go jako normy życia publicznego, jaka pojawia się po 1989 roku, wykracza jednak poza idee koegzystencji. W przestrzeni publicznej omawianych regionów niewątpliwie zaobserwować można spotkanie się tradycyjnego wyobrażenia o pluralizmie religijnym z jego nowoczesnym sposobem definiowania. To pierwsze wyobrażenie opiera się na wybranych obrazach z historii i oznacza jedynie zasadniczo tolerowanie się nawzajem poprzez unikanie napięć i okazjonalne, pragmatyczne współpracy. Natomiast w nowoczesnym pluralizmie zakłada się nie tylko poszanowanie różnorodności, ale także jej akceptację na zasadzie równości i bezstronności ze strony struktur publicznych. Nie oznacza to jednak trudności we wzajemnych relacjach, lecz raczej pozostawienie tych kwestii własnemu biegowi. Na poziomie instytucji religijnych zależy to zatem od postaw indywidualnych osób i duchownych w konkretnej sytuacji, w przestrzeni publicznej jest zaś jasne, iż kształt manifestowania religijności jest określony przez większość.

Wydaje się także, iż tradycyjny pluralizm religijny postrzegany jest tutaj jako zabezpieczenie istniejącego porządku. Uznaje się, iż jedność narodowo-religijnej tożsamości zbiorowej jest naturalnym gwarantem właściwego ładu. Nie należy wchodzić w konfrontację publiczną, ponieważ jest to źle widziane, szczególnie dla mniejszości, które w ocenie społecznej stawiają się wtedy w pozycji przeciwnika podstawowych wspólnych przekonań. W przestrzeni publicznej omawianych społeczeństw taka perspektywa utrzymuje się przede wszystkim poprzez odwoływanie się do zbiorowej tożsamości narodowej oraz poczucia kulturowej wspólnoty. O ile pluralizacja religii jest oczywistością, nikogo nie dziwi zróżnicowanie indywidualnej religijności, wrażliwości, o tyle nie jest akceptowane ukazywanie różnorodności jako cechy społeczeństwa, które powinno być prezentowane zgodnie z jego narodową i kulturową tożsamością. W takiej optyce zbytne afiszowanie się z innością jest elementem kojarzącym się raczej z prowokowaniem. Na co dzień kwestie religijnej identyfikacji nie są istotne ani zauważane. Wydaje się jednak, że nabierają one znaczenia publicznego i politycznego wtedy, gdy wkraczają w przestrzeń publiczną. Identyfikacje te w przestrzeni publicznej są bowiem elementem dyskursów publicznych, które każdorazowo posiadają już jasno określone pozycje do obsadzenia na mapie uczestników debaty publicznej.

AKTUALNE ROLE I OCZEKIWANIA SPOŁECZNE WOBEC INSTYTUCJI RELIGIJNYCH I KOŚCIOŁÓW W ŻYCIU PUBLICZNYM

Po 1989 roku Kościoły i grupy religijne w krajach postkomunistycznych stały się instytucjami publicznymi i aktywnymi uczestnikami życia publicznego, co do których pojawiło się wiele sprzecznych oczekiwań. Do niedawna były one oficjalnie zmarginalizowane, a ich działalność skupiała się wokół podtrzymywania własnej wspólnoty tożsamości. W wielu miejscach Kościoły prowadziły jednak liczne aktywności, takie jak przedsięwzięcia kulturalne, wydawnicze czy charytatywne. Kościoły były także przestrzenią spotkań

i pozaoficjalnego obiegu politycznego, kulturalnego czy naukowego. W okresie burzliwych przemian systemowych pojawiło się zatem oczekiwanie, że będą one nadal pełnić funkcje przestrzeni dialogu, autorytetu i przewodnika w trudnych czasach. W tym samym okresie dla Kościołów jasne stało się, że z perspektywy instytucjonalnej sprawą podstawową jest umocnienie nowej roli i tożsamości instytucjonalnej, tj. partnera państwa (w modelu autonomii i współpracy). Ten nowy status generował także realne możliwości wpływu na kształt nowego społecznego ładu⁵⁵. Zarówno na mocy swego religijnego autorytetu dla wierzących, jak i wsparcia opozycji Kościoły stały się instytucjami, których głos miał w świadomości społecznej Polaków czy Słowaków wagę reprezentanta narodowej i religijnej zbiorowej tożsamości. Historyczna działalność kościelna w dyskursie publicznym początku lat 90. funkcjonowała jako legitymacja do roli cenzora i konsultanta władz. W poszczególnych państwach zauważalne stało się, iż instytucje religijne w Polsce, Słowacji czy Ukrainie *aspirują do przywództwa społeczeństwa obywatelskiego*⁵⁶, które ujawnia się między innymi w dążeniu Kościołów do zaznaczenia swojej obecności w życiu publicznym, traktowaniu pola polityki jako przestrzeni realizacji swojej misji religijnej, wykorzystywaniu języka wartości religijno-kulturowych do interpretacji sytuacji na scenie politycznej czy wreszcie wspieraniu określonych wizji i kierunków rozwoju państwa i społeczeństwa proponowanych przez poszczególne ugrupowania polityczne⁵⁷.

W krótkim okresie po przełomie pojawiły się zatem głosy sprzeciwu, kwestionujące angażowanie się Kościołów w bieżącą politykę. Nastąpiła także społeczna redefinicja roli i kompetencji Kościoła jako instytucji publicznej. Podzielana jest opinia, iż z *doświadczeń krajów postkomunistycznych wynika, że bliskość Kościoła i państwa do pewnego stopnia delegitymizuje działania kościelne*⁵⁸. Identyfikacja Kościoła z władzą przyczyniała się do swoistej „alienacji” w Kościele i osłabienia roli religii w życiu jego członków. Nawet w tak katolickim kraju jak Polska – jak zaznacza Detlef Pollack – próby wywierania przez Kościół wpływu na decyzje wyborcze obywateli, a nawet żądanie posłuszeństwa w sprawach moralnych, przyniosły więcej szkód niż pożytku. Jeżeli nawet na początku lat 90. wielu ludzi oczekiwało od Kościołów spełniania funkcji społecznych, to już wkrótce ich postawy uległy zmianie i w znacznej mierze zakwestionowali oni wpływ Kościołów na politykę i rządy

⁵⁵ P. Beyer, *Privatization and Politization of Religion in global Society. Implications for Church – State Relations in Central and Eastern Europe*, [w:] *Church – State Relations in Central and Eastern Europe*, ed. I. Borowik, Kraków 1999, s. 21-42.

⁵⁶ M. Janecki, *Polityka, Kościół i społeczeństwo obywatelskie na Ukrainie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2014, nr 44, s. 166-169.

⁵⁷ Szczególnie wielu przykładów tego rodzaju dostarczyły do tej pory tzw. debaty aksjonormatywne, tj. dotyczące regulacji światopoglądowych, oraz okres przedakcesyjny integracji europejskiej. Por. P. Schlesinger, F. Foret, *Political Roof and Sacred Canopy? Religion and the EU Constitution*, „European Journal of Social Theory” 2006, nr 9, s. 59-81; Rytualny chaos. *Studium dyskursu publicznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Warszawa 2010.

⁵⁸ Zob. D. Pollack, *Das Verhältnis von Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas und seine Auswirkungen auf die Vitalität des religiösen Feldes*, [w:] *Politik und Religion. Sonderheft 33 der Politischen Vierteljahresschrift*, Hrsg. M. Minkenberg, U. Willems, Wiesbaden 2003, s. 453, [za:] J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego – analiza socjologiczna*, patrz s. 150.

czy preferencje wyborcze obywateli, upodabniając się do wzorców, które od dawna upowszechniły się w Europie Zachodniej. Takie jest doświadczenie wielu Kościołów Europy Środkowo-Wschodniej po upadku państwowego socjalizmu⁵⁹.

W ostatnich latach istotną przestrzenią aktywności publicznej instytucji religijnych stały się sprawy obyczajowo-kulturowe. Przemiany kulturowe i związane z nim zmiany podejścia do religii i religijności w społeczeństwie uwidoczniły zjawisko „poszukiwania nowej drogi” przez Kościoły jako reprezentantów tożsamości zbiorowej. Zdaniem Williama Swatosa w społeczeństwach postkomunistycznych odwoływanie się przez instytucje religijne do języka religijnego obowiązku coraz wyraźniej mija się z oczekiwaniami wyznawców: *Aktorzy religijni muszą konkurować z innymi ideami i społecznościami – wykorzystując zatem swoją symboliczną władzę [...]. Wyzwaniem dla instytucji religijnych w sferze publicznej jest więc to, w jaki sposób wprowadzą przejście od relacji zobowiązań do relacji opartej o wolny wybór wartości. [...] Kościół walczył o ustanowienie demokracji – to jest uznanie różnorodności [oryg. relativity]. Problemem dla Kościoła dzisiaj jest, aby zdefiniować swoje miejsce w tej sytuacji różnorodności, którą jest pluralizm [oryg. to define its place in this relative, which is plurality]. Wszystko wskazuje na to, że będzie to wyzwanie znacznie trudniejsze niż to postawione przez system sowiecki*⁶⁰.

Podstawowym wyznacznikiem aktualnej aktywności Kościołów stają się zatem w krajach Środkowej Europy zmiany społecznej perspektywy oceny ich działalności. Obecnie obywateli tych krajów łączy oczekiwanie od Kościoła przede wszystkim skupienia się na sprawowaniu czynności religijnych. W działalności publicznej Kościołów najbardziej pozytywnie oceniane jest zaangażowanie w praktyczną realizację religijnych idei, np. w działalności dobroczynnej, pomocowej i charytatywnej⁶¹. Opinie o istotnym osłabieniu Kościołów wydają się jednak nieadekwatne w kontekście danych dotyczących różnych aspektów religijnej identyfikacji, od zaufania do Kościoła po przywiązanie do religii jako tożsamości kulturowej. W krajach tych zaufanie do Kościołów jest aktualnie stabilne i zdecydowanie przewyższa zaufanie do instytucji państwa⁶². Jednocześnie w sferze publicznej widoczne jest, iż Kościoły podejmują różne działania wobec krytyki pod swoim adresem – obejmują one zarówno sprawdzone schematy

⁵⁹ D. Pollack, *Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel-und Osteuropas*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2002, nr B 42-43, s. 18-22, [za:] J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce...*, s. 12.

⁶⁰ W.H. Swatos, *Religion, Communism and Democracy in Central Europe*, [w:] *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions*, ed. W.H. Swatos, Westport 1994, s. 120. Tłumaczenie własne. Autor odwołuje się do pojęcia *relativity*, które sprawia, iż cytat ten jest wieloznaczny, a relatywność czy względność może obejmować zjawiska związane z akceptacją różnorodności w różnych kontekstach historyczno-społecznych. Stąd w tłumaczeniu stosuję słowo „różnorodność” zamiast „względność”, gdyż moim zdaniem lepiej oddaje ono sens tej wypowiedzi.

⁶¹ Por. A. Branko, S. Zrinščak, *Religion in Central European Societies. Its Social Role and People's Expectations*, „Religion and Society in Central and Eastern Europe” 2012, nr 5 (1), s. 21-38; M. Tomka, *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*, Berlin 2011, s. 27-61.

⁶² B. Ančić, S. Zrinščak, *Religion in Central European Societies. Its Social Role and People's Expectations*, „Religion and Society in Central and Eastern Europe” (RASCEE) 2012, nr 5 (1), s. 21-38; M. Tomka, *Expanding Religion...*, s. 27-61.

subordynacji wobec wiodących sił politycznych, jak i ukierunkowanie uwagi na sprawy życia codziennego, rodzinnego, edukacji i moralności.

PRZEMIANY TOŻSAMOŚCI RELIGIJNYCH W OSTATNICH 25 LATACH

Religijność społeczeństw Europy Środkowej, choć wyraźna w danych statystycznych, ukazuje wielką złożoność. Według różnych danych przynajmniej 50% ludności w omawianych krajach deklaruje się jako osoby religijne lub religijne do pewnego stopnia⁶³. Według badań socjologicznych z 2014 roku, obejmujących trzy omawiane kraje, 76,5% Polaków, 65,9% Słowaków i 64% Ukraińców określa się jako osoby religijne. W tym samym badaniu uczęszczanie do Kościoła co tydzień deklaruje 52,5% Polaków, 25,4% Słowaków i 13,6% Ukraińców. Niezależnie od podejmowania aktywności religijnych czy indywidualnych przekonań religijnych społeczeństwa te silnie identyfikują się z chrześcijaństwem i ogólnie pojętą „wiarą w Boga” – deklaruje tak 95% Polaków, 87,2% Słowaków i 79,1% Ukraińców⁶⁴. Społeczeństwa tej części Europy wykazują także, że religia jest ważna w życiu codziennym – według danych Instytutu Gallupa 75% Polaków i 46% Ukraińców uznaje religię za ważną część swojego codziennego życia (brak danych dla Słowacji)⁶⁵. Autoidentyfikacja religijna jest zatem sprawą indywidualnych i zbiorowych przynależności oraz przekonań, która tylko w pewnych zakresach łączy się z Kościołem. W krajach tych deklarowany poziom wiary w Boga znacznie przewyższa inne deklaracje religijne i dotyczy ponad połowy społeczeństwa. W ostatnich latach zauważalna jest stabilność w zakresie praktyk religijnych, w tym także obecność trendu odkościelnienia czy deinstytucjonalizacji religijności⁶⁶. Znacząca liczba ludności reprezentuje identyfikacje religijne o charakterze selektywnym, związanym silnie z tradycją i obyczajem, jednak nieakceptujące wybranych punktów nauczania własnych Kościołów, a także hybrydycznym, tj. łączące przekonania i tradycje religijne, przesady, świąteczne zwyczaje z zapożyczeniami z innych kręgów kulturowo-religijnych, jak wiara w reinkarnację. W badaniach krajowych zwraca także uwagę zróżnicowanie religijności w zależności od wieku (pokolenia urodzone w latach 80., 90. i młodsze wykazują bardzo indywidualny stosunek do religii), zamieszkania (miasto, wieś), wykształcenia, wykonywanego zawodu czy światopoglądu⁶⁷. Badania socjologów religii wskazują

⁶³ Por. World Value Survey 2010-2014, [online] <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>, 20 XI 2015; WIN Gallup International religiosity and Atheism Index, [online] http://www.wingia.com/en/news/win_gallup_international_ae_relgiosity_and_atheism_index_ao_reveals_atheists_are_a_small_minority_in_the_early_years_of_21st_century/14, 21 XII 2015.

⁶⁴ B. Ančić, S. Zrinščak, *Religion in Central European Societies...*, Appendix.

⁶⁵ *Religiosity highest in World's Poorest Nations*, 31 VIII 2010, [online] <http://www.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx>, 22 XII 2015.

⁶⁶ O. Müller, *Secularization, Individualization...*, s. 21-37.

⁶⁷ Por. *Wiara i religijność Polaków 20 lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat z badań CBOS, nr BS/34/2009, Warszawa 2009; *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat z badań CBOS, nr 26/2015, Warszawa 2015.

również na paradoksalne i równoległe symptomy odmiennych procesów społecznych, np. prywatyzacji i deprywatyzacji religii. Do najbardziej znanych określeń specyficznych dla religii w sferze publicznej państw Europy Środkowej należy sekularyzacja zindywidualizowana⁶⁸, kontekstowa oraz *differentiated secularization* charakteryzująca się odmiennym tempem i wpływem tendencji sekularyzacyjnych w różnych obszarach życia społecznego⁶⁹. Opisuje ona między innymi oddzielenie sfery *sacrum* od *profanum* i postrzeganie religii jako oddzielnego obszaru życia społecznego. Obecnie zauważa się także, iż religijnemu odrodzeniu towarzyszyło także religijne zniechęcenie. Uwidacznia się ono w sposobie określania religijnej identyfikacji (osobistej i zbiorowej), np. do ogólnie przyjętych autoidentyfikacji należą takie określenia siebie, jak „wierzący niepraktykujący”, „prawosławny niewierzący”. Wyrażna jest tutaj intencja, aby wskazać własną niezależność (wybór? opinia?) przy jednoczesnym niewykluczaniu i niewylamywaniu się z szerszej kulturowo-religijno-narodowej przynależności⁷⁰. Badania podkreślają także fakt funkcjonowania tożsamości religijnej jako tożsamości publicznie znaczącej, określającej przynależności grupowe i polityczne, lecz jednocześnie poddawanej refleksji zbiorowej i indywidualnej⁷¹.

RELIGIA KULTUROWA

Wspólny dla omawianych społeczeństw jest także tzw. kulturowy charakter religijnej tożsamości. Niektórzy eksperci wskazują, iż w Europie Środkowej i Wschodniej religia stanowi *kulturowy system znaczeń, poprzez który wyznaczana jest odrębność i zbiorowa tożsamość*⁷². Jak już podkreślałam, odrębności narodowe w historii tego obszaru wyznaczane były w oparciu o różnice w przynależności religijnej, które nakładały się na granice narodowe i etniczne. Religijne symbole, język czy symboliczne miejsca narodowej historii odnoszą się tutaj równoległe do więzi religijnych i narodowych. Utrwalona i wpisana w narracje zbiorowej tożsamości jest zatem percepcja inności religijnej jako inności wyznaczającej granice wspólnoty i tożsamości. *Na przykład Polacy, Ukraińcy, Białorusini, Litwini nie tylko byli podlegli imperium rosyjskiemu, ale dodatkowo każdy naród wykształcił silne negatywne stereotypy innych narodów i postrzegał je jako potencjalnych wrogów własnej niezależności. We wszystkich przypadkach religia służyła jako narzędzie integracji tożsamości, wyjaśnienie celów politycznych i kulturowych oraz odróżnieniu każdego narodu od innych*⁷³. Ten religijny wymiar zbiorowej tożsamości ma współcześnie

⁶⁸ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, przeł. R. Babińska, Kraków 2008, *Sociologia Religii*.

⁶⁹ *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, eds. G. Pickel, O. Müller, Wiesbaden 2009.

⁷⁰ Por. S. Jakelic, *Collectivistic Religions. Religion, Choice and Identity in Late Modernity*, London 2012.

⁷¹ Z.R. Nespor, *Three European Sociologies of Religion...*, s. 557-578; M. Tomka, *Is conventional sociology of religion...*, s. 251-265.

⁷² P. Schlesinger, F. Foret, *Political Roof and Sacred Canopy?...*, s. 59-81.

⁷³ I. Borowik, *The religious landscape...*, s. 655.

wyraźny charakter kulturowy. *Ich religia to nie tyle kwestia aktualnych przekonań i zaangażowania, co kontynuacja ciągłości tradycji pokoleń przeszłych i podkreślenie odrębności od innych grup i tożsamości. Rzeczywiście, tożsamość ma tu kluczowe znaczenie, ponieważ religia zawsze łączona jest z pochodzeniem etnicznym, narodowością czy klasą społeczną jako wyraźny wyznacznik tożsamości*⁷⁴. Specyficzny charakter poczucia zbiorowej tożsamości religijnej w kontekście życia publicznego tych społeczeństw opisywany jest także w kategoriach „horyzontu kulturowego”, „religii publicznej”, kulturowej czy kolektywistycznej⁷⁵. *Ludzie w tym regionie nie „czują się” członkami, ani też „nie należą” do czegoś [Kościoła], ale po prostu są katolikami, protestantami, prawosławnymi. Dlatego też są nie mniej zaangażowani religijnie, niż są dumnymi Polakami, Serbami, Rumunami czy Rosjanami. Nie mogą pomijać religii czy wyznania, bo nie można porzucić swego pochodzenia. W tych kulturach religia i wyznanie, z lub bez Boga, to nieodłączne elementy osobistej tożsamości*⁷⁶. Religia jako „ostoja kultury” i „wiara narodu” pozostaje więc silnym spoiwem, elementem budującym zbiorową tożsamość i może być przywoływana w różnych kontekstach życia publicznego. Jak pokazują ostatnie lata, elementy te niezmiennie funkcjonują jako efektywne argumentacje w prowadzeniu dyskursu politycznego.

WZORY OBECNOŚĆ RELIGII W MEDIACH I DYSKURSACH PUBLICZNYCH

Kwestia mediów stanowi przedmiot licznych debat w państwach postkomunistycznych. *Normatywna regulacja mediów jest oparta na założeniu, że media winny służyć dobru wspólnemu (interesowi społecznemu). W praktyce znaczy to również, iż media nie są uznawane za takie same przedsiębiorstwa komercyjne, jak inne, gdyż powinny wносить wkład w długotrwałe korzyści społeczne, przede wszystkim w sferze kulturowej i politycznej*⁷⁷. Transformacja w sferze mediów stawia nadal liczne pytania nie tylko dotyczące kierunku rozwoju mediów czy struktur polityczno-ekonomicznych zależności, lecz także znaczenia przestrzeni komunikacji medialnej dla demokratyzacji i rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, społecznych funkcji mediów, ich reprezentatywności dla różnorodnych grup społecznych (w tym identyfikacji zbiorowych, takich jak religijna)

⁷⁴ N.J. Demerath III, *The rise of “cultural religion” in European Christianity. Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden*, „Social Compass” 2000, nr 47 (1), s. 136, [online] <https://doi.org/10.1177/003776800047001013>.

⁷⁵ Pojęcie horyzontu kulturowego stosuje Charles Taylor jako uniwersalną perspektywę postrzegania religii. Por. Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy z Castel Gandolfo*, Kraków 1995, s. 9-21; *Demokracja – Znak*, s. 9-21; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004, *Sociologia Religii*; S. Jakelic, *Collectivistic Religions...* Autorka, opierając się na przykładach z państw postkomunistycznych, formułuje tezę, iż religia w niektórych społeczeństwach ma charakter kolektywistyczny i nie stanowi przedmiotu indywidualnego wyboru jednostek.

⁷⁶ M. Tomka, *Is conventional sociology of religion...*, s. 263.

⁷⁷ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa 2011, s. 155.

oraz idei (w tym reprezentacji przedstawicieli różnych światopoglądów i przekonań)⁷⁸. Pojawiają się także opinie, iż niezależnie od spełnianych kryteriów demokratyzacji przestrzeni dyskursu publicznego w mediach bywa w państwach postkomunistycznych silnie uzależniona od decydentów politycznych, a niebezpośrednie formy wpływu i kontroli nadawców publicznych obejmują nie tylko pozytywne czy negatywne nastawienia, lecz także zawartości merytoryczne przekazu⁷⁹. Splot uwarunkowań, takich jak opisany wyżej kulturowy charakter religii, z szybkim tempem zmian kulturowych i ekspozycją obcych wzorów kulturowych w mediach sprawia, iż opinie i tematy religijne stanowić mogą o tzw. medialności osób czy programów – przyciągają uwagę, dzielą odbiorców, angażują emocje. W przestrzeni publicznej obserwuje się z jednej strony dyskusje dotyczące zakresu i dostępności treści religijnych w mediach czy zalewu kulturowo obcych treści, z drugiej strony rynek nowych mediów wciąż się rozwija, a treści religijne czy kontrowersje wokół tematyki religijnej przyciągają uwagę odbiorców. Na przykład w badaniach prasy lokalnej przeprowadzonych w ramach projektu pojawiają się relacje informacyjne z ceremonii i świąt religijnych, wzmianki o spotkaniach ekumenicznych, ale i krótkie wzmianki o lokalnej mniejszości protestanckiej, chociażby na temat ordynacji kobiet albo nietypowej akcji promocyjnej pastora ze Szczyrku.

Innym zjawiskiem wspólnym dla badanych społeczeństw w sferze mediów jest występowanie w przestrzeni dyskursu medialnego silnych narracji religijnych powiązanych z postrzeganiem władzy, przemian społeczno-gospodarczych i oczekiwaniami dotyczącymi ładu społecznego po transformacji⁸⁰. Trafne wydaje się w tym kontekście spostrzeżenie Petera Beyera, iż religia staje się *czymś więcej niż tylko zbiorem tematów społecznych – jest także sposobem komunikacji*⁸¹. W przestrzeni publicznej społeczeństw przechodzących transformację wydaje się uwidaczniać zjawisko opisane przez Beyera w systemowej perspektywie opisu globalizacji i religii. Religijny tradycjonalizm z jednej strony wykorzystywany jest przez aktorów politycznych w celu podkreślenia społeczno-kulturowych partykularyzmów, z drugiej retoryka religijna lub bazująca na religijnych odniesieniach stanowi także silne zaplecze dla argumentacji mających na celu zjednoczenie wokół wspólnych wartości czy celów. Doskonale obrazują tę sytuację analizy dyskursu Kościołów i instytucji religijnych wobec procesu integracji europejskiej, gdzie równolegle (tj. w ramach tych samych wspólnot religijnych, np. Kościoła

⁷⁸ Por. *Media masowe w demokratyzujących się systemach politycznych. W drodze do wolności słowa i mediów*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 2006, *Acta Universitatis Wratislaviensis. Komunikowanie i Media*, nr 2843; K. Jakubowicz, *Post-communist Political Systems and Media Freedom and Independence*, [w:] *Central and Eastern European Media in Comparative Perspective. Politics, Economy and Culture*, eds. S. Mihelj, J. Downey, London 2012, s. 15.

⁷⁹ E. Polonska-Kimunguyi, *Media and democracy in Central and Eastern Europe. The promise of 1989 revisited*, ANZKA Association Conference, [online] <http://www.anzca.net/documents/2010-conf-papers/444-media-and-democracy-in-central-and-eastern-europe-1/file.html>, 10 XI 2015.

⁸⁰ Zob. *Nations in transit. Democracy's dark year*, Report Freedom House 2010, [online] <https://freedomhouse.org/report/nations-transit/nations-transit-2010>, 21 IX 2015.

⁸¹ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005, s. 26, *Sociologia Religii*.

katolickiego) występowały stanowiska argumentujące za i przeciw integracji na podstawie przesłanek religijno-kulturowych. Religijne społeczeństwa środkowoeuropejskie z jednej strony miały być źródłem rechryścianizacji zlaicyzowanej Europy Zachodniej, z drugiej jednak wysuwane były argumenty o zagrożeniach wynikających z biernego zaakceptowania kultury stojącej w sprzeczności z przekonaniami religijnymi, której wyrazem jest np. akceptacja małżeństw homoseksualistów.

W przestrzeni mediów opiniotwórczych charakterystyczny jest również fakt, iż osoby duchowne są także komentatorami życia publicznego w sposób przypominający pozycję *public intellectuals*, to jest nie tylko eksperta, ale i autorytetu, idola, osoby godnej szacunku. Publiczne wypowiedzi i oceny podtrzymuje również przekonanie, iż Kościoły *jako wspólnoty, mają szczególną odpowiedzialność, by dogłębnie analizować globalne zło i przewyższać go na całym świecie, prezentując swoje posłannictwo w środkach masowego przekazu*⁸². Religijny język używany przez przedstawicieli Kościołów w debatach publicznych i jego oddziaływanie od początku transformacji stanowią zjawisko wzbudzające zainteresowanie badaczy. Ciekawie opisuje je Alexander Bielecki na podstawie badań przeprowadzonych na Słowacji: *Kościół katolicki funkcjonuje jako sieć współzależnych instytucji i osób (individuals), która podziela wspólny słownik wyrażania się w przestrzeni publicznej i wspólny zestaw symboli*⁸³. Polscy badacze dyskursu publicznego zwracają uwagę na religijne tabuizowanie niektórych debat publicznych o charakterze aksjonormatywnym, co powoduje „zamurowanie” dialogu społecznego w z góry określonych stanowiskach. Przyporządkowanie argumentacji i wyrażen do określonych środowisk tworzy uproszczony, bipolarny układ przeciwieństw w sposób zamykający merytoryczną debatę w mediach⁸⁴.

Pojawiają się także badania ukazujące narodową swoistość obecności religii w mediach i dyskursie publicznym w tych społeczeństwach. Na podstawie debat parlamentarnych Petr Krotowil dowodzi np., iż zarówno w Czechach, jak i na Słowacji, pomimo zdecydowanie odmiennych profili religijnych krajów, w dyskusjach dotyczących integracji europejskiej, w których ogólne nastawienie społeczne do integracji było podobne, pojawiały się argumentacje o chrześcijańskich korzeniach, jednak wyrażane były w odmienny sposób: w Czechach były one nieliczne i prawie zawsze w języku świeckim – powoływanie się na „wspólnotę wartości”, na Słowacji pojawiało się ich więcej i wyrażane były w języku zaczerpniętym ze stanowisk Kościołów – retoryka „ochrony tradycji i zachodniej cywilizacji chrześcijańskiej”⁸⁵. Tradycjonalizm religijny niewątpliwie może być więc traktowany jako kategoria określenia grup docelowych i element strategii komunikacyjnych w przestrzeni życia publicznego.

Inną charakterystyczną cechą badanych przestrzeni publicznych jest rozwój niewielkich prywatnych mediów (głównie radio, prasy, mediów internetowych), które

⁸² R. Sitek, *Kościół w komunikacji masowej i kulturze żywego słowa*, Cieszyn 2004, s. 135.

⁸³ A. Bielecki, *A Nation in Worship? Constructing Nationhood and Devotion at the Slovak National Pilgrimage to Sasín*, PhD Dissertation, University of Oslo, 2012, s. 73.

⁸⁴ *Rytualny chaos...*

⁸⁵ P. Krotowil, *The Religion-Politics Nexus in East-Central Europe. Church in the Public Sphere of Post-Secular Societies*, „Perspectives” 2009, Vol. 17, nr 2, s. 119-138.

demonstrują sprecyzowane preferencje ideologiczne, w tym religijne, i celowo ograniczają się do odbiorców określonych światopoglądowo i religijnie⁸⁶. Trend ten jest szczególnie obserwowany w Polsce (lokalne rozgłośnie radiowe, kanały internetowe, blogi). We wszystkich badanych krajach rośnie jednak zainteresowanie mediami społecznościowymi, które są, jak się wydaje, coraz popularniejszymi narzędziami komunikacji użytkowanymi przez społeczności religijne i instytucje religijne. W tym zakresie interesujące wydają się badania związane z rolą i funkcjonowaniem *community media* w kontekście religijnym⁸⁷. Stereotypowe i niepełne wydaje się dziś bowiem łączenie religijności i grup religijnych z technologicznym zacofaniem. Warto także zauważyć, iż same Kościoły i grupy religijne poszukują obecnie nowych dróg komunikacji z wiernymi, utrzymywania kontaktu w ramach grupy oraz prezentowania się na zewnątrz. Różnorodność portali internetowych, kanałów wideo czy serwisów internetowych o treściach religijnych może być także świadectwem dalszego różnicowania się społeczeństw w ramach religijnej tożsamości. Indywidualni nadawcy pozostają bowiem wyraźnie odmienni w formie, języku i sposobie przedstawiania siebie i swoich przekonań od tego, jak prezentują się instytucjonalne Kościoły.

CEREMONIE RELIGIJNE – ROLA RYTUAŁÓW RELIGIJNYCH W ŻYCIU PUBLICZNYM

Dla pokoleń, które weszły w okres transformacji jako dorośli, publiczne manifestowanie swoich przekonań religijnych było równocześnie nowym elementem w życiu publicznym po 1989 roku, jak i kontynuacją narodowych tradycji. Religijna oprawa ceremonii państwowych i narodowych czy znaczenie religijnej identyfikacji w przestrzeni życia publicznego, szczególnie w wymiarze lokalnym, stanowiło jedną z pierwszych i najbardziej oczywistych manifestacji zmian w życiu publicznym. Jak pisze Grzegorz Ekiert, uczestnictwo w publicznych ceremoniach religijnych może pełnić różne funkcje i służyć podkreśleniu współpracy lub konkurencji różnych uczestników życia publicznego, może też mieć wymiar ceremonialny⁸⁸. *Uczestnictwo ceremonialne służy potwierdzeniu tożsamości oraz wyraża solidarność z pozostałymi członkami danej grupy. Pełni ono często rolę instrumentalną. [...] Celebrowanie świąt o charakterze religijnym i narodowym, upamiętnianie oraz uroczystości lokalne umożliwiają językowi religijnemu zawładnięcie sferą publiczną. Ważne jest również, że wraz z upadkiem uniwersum symbolicznego starego reżimu ceremonialne uczestnictwo stało się przyjętą i legitymizowaną formą*

⁸⁶ M. Dobek-Ostrowska, *Party system and media in Poland – dependences and relations*, „Studia Medioznawcze” 2010, nr 2 (41), s. 6.

⁸⁷ U. Doliwa, L. Rankovic, *Time for community media in Central and Eastern Europe*, „Central European Journal of Communication” 2014, nr 1, s. 18-34.

⁸⁸ G. Ekiert, *Public Participation and Politics of Discontent in Post-communist Poland 1989-1992*, Department of Government and Centre for European Studies, Harvard University, Program on Central and Eastern Europe Working Paper Series no 30/1993, s. 11-12, [online] http://www.people.fas.harvard.edu/~ces/publications/docs/pdfs/CEE_WP30.pdf, 4 IV 2017.

udziału w życiu publicznym, wprowadzając elementy religijnej estetyki i przywództwa do wydarzeń takich, jak rozpoczęcie roku szkolnego czy Święto Niepodległości. Jednocześnie niektóre formy obecności w sferze publicznej, skuteczne w innych krajach demokratycznych, były przedmiotem sprzeciwu z powodu norm kulturowych i zwyczajów politycznych⁸⁹. Obecnie kwestia manifestowania religijności oraz form tych manifestacji czy odniesień w życiu publicznym jest jednym z popularnych tematów potocznych dyskusji na temat religii w społeczeństwach postkomunistycznych. Zdanie na ten temat ma praktycznie każdy obywatel, są one także silnie spolaryzowane. Na podstawie przeprowadzonych wywiadów wydaje się, iż w społeczeństwach omawianych krajów problematyka ta łączy się z rozumieniem idei pluralizmu religijnego. W potocznym rozumieniu idea pluralizmu łączona jest bowiem z przyzwoleniem na różnorodności (w ramach spektrum cech religijno-kulturowych społeczeństwa danego kraju), nie jest jednak uznawana za zasadę organizującą życie publiczne w społeczeństwie obywatelskim. Dominuje przekonanie, iż religijna większość powinna w sposób zdecydowany określać panujące wartości. Z drugiej strony manifestowanie religijności wydaje się zinstytucjonalizowane i zdaje się mieć charakter odgórny raczej niż oddolny, np. oprawa uroczystości publicznych jest tym, co podkreśla jej uroczysty charakter oraz odnosi się do patriotyzmu, i z reguły nie jest odbierana w kategoriach religijnych. Na tę perspektywę nakłada się także rola Kościoła w publicznych ceremoniach. *Pluralizm przybiera dzisiaj postać formalnie wspólnie podzielanych wartości i norm (np. uniwersalnych), które jednak są przez różnych obywateli i grupy społeczne wywodzone z różnych źródeł, a w konsekwencji różnie interpretowane, tymczasem Kościół niezmiennie wywodzi je z tradycji chrześcijańskiej i do niej próbuje przekonać innych*⁹⁰. Specyfika tego spojrzenia polega na uznaniu, iż interpretacja Kościoła dotycząca pluralizmu jest tą, która powinna być rozstrzygająca, ze względu na swoją niezmienność. Kościoły jako uczestnicy życia publicznego są szczególnie godni zaufania, ze względu na długie trwanie i znaczenie kulturowe. Sytuacja ta jest także wzmacniana przez aktualne wydarzenia. W obliczu kryzysów państw Zachodu w zarządzaniu religijną różnorodnością w swoich społeczeństwach religijny pluralizm postrzegany jest raczej przez pryzmat potencjalnego zagrożenia, ewentualnych negatywnych konsekwencji dla religijno-kulturowej tożsamości.

Współczesna identyfikacja religijna obywatela Polski, Słowacji czy Ukrainy bywa również znacząca także w kontekstach konkretnych debat politycznych czy przynależności grupowych. Uczestnictwo w praktykach religijnych, obecność przedstawicieli religijnych czy gesty wskazujące na religijność wpisują się w przekaz symboliczny dotyczący przynależności politycznych i światopoglądowych. Uczestnictwo w konkretnych wydarzeniach religijnych, wypowiedzi i zachowania religijne osób publicznych i polityków są w tym kontekście interpretowane w kategoriach sygnałów i gestów znaczących, np. dających podstawy do wnioskowania na temat sytuacji politycznej. Przykładem mogą być uroczyste pielgrzymki w Polsce czy na Słowacji, odwiedziny przedstawicieli władz w miejscach kultu, którym towarzyszy medialna oprawa. Sytuacja ta jest o tyle złożona, że tego

⁸⁹ Tamże, s. 13-14.

⁹⁰ Obecność Kościoła katolickiego..., s. 30.

rodzaju wyczerpaniu opinii publicznej na sprawy religii towarzyszy opisany w innym paragrafie kulturowy charakter religijności, który wskazuje raczej na bezrefleksyjność i naturalność w podejściu do religijnych ceremonii i traktowanie ich jako zwyczaju lub nieodzownego elementu uroczystości.

PODSUMOWANIE

Tytułowe pytanie o cechy społecznego modelu miejsca religii w sferze publicznej państw postkomunistycznych Europy Środkowej jest samo w sobie pytaniem kontrowersyjnym. Wydaje się bowiem zawierać intencje powrotu do nakładania na nie ram jednolitości czy niepotrzebnej generalizacji. Takie podejście, jak starałam się wykazać, może rodzić uproszczenia i kontekstowość ocen. Jak słusznie ostrzegają niektórzy badacze, wyprowadzanie podobieństw jedynie na podstawie modelu prawnych relacji państwo–Kościół może być złudne, gdyż *niezależnie od podobieństwa w naturze relacji między państwem a wielkimi związkami wyznaniowymi, [...] są one oparte nie tylko na formułach prawa, ale są również głęboko zakorzenione w historii narodu, jego tradycji, kulturze oraz mentalności*⁹¹. Potwierdzone badaniami są jednak także twierdzenia o istnieniu w tych społeczeństwach podobieństw w drugim obszarze, czyli społecznej historii rozwoju tożsamości zbiorowych – narodowej, religijnej, etnicznej, a także w obszarze pamięci różnorodności religijnej, podobnej percepcji wartości⁹², roli religii i jej instytucji w życiu publicznym i przemian dotyczących religijności po długotrwałym okresie religijnego „zamrożenia”. Wspólne, choć inne w historii każdego narodu, jest także powiązanie religii z kulturą narodową i lokalną. Wydaje się zatem, iż badania dotyczące religii w sferze publicznej uwzględnić powinny oba niebezpieczeństwa – absolutnej generalizacji i absolutnej fragmentaryzacji.

Należy zaznaczyć, że religijny krajobraz wybranych państw jest bardzo zróżnicowany. Gdyby wskazać jedną cechę charakterystyczną dla każdego z nich, można powtórzyć za Ireną Borowik, że specyficzną cechą Polski będzie najwyższy stopień homogeniczności wyznaniowej oraz najbardziej „przyjazny” model stosunków państwa i Kościoła, cechą Ukrainy – konflikt pomiędzy prawosławnymi Kościołami przy jednoczesnej dominacji prawosławia, cechą Słowacji – pluralizm wyznaniowy i światopoglądowy⁹³. Opisane w artykule cechy modelu środkowoeuropejskiego są zaproszeniem do dyskusji, która stawia w centrum pytanie o funkcjonowanie i rolę religii w praktyce życia publicznego. Charakterystyczna dla tych społeczeństw wydaje się bowiem obecność religii w sferze publicznej jako specyficznej szerokiej platformy manifestowania zbiorowych tożsamości. Instytucje religijne są tutaj aktywnymi uczestnikami dyskursu publicznego. Tradycje i obyczaje religijne stanowią także nieodzowny element

⁹¹ M. Janecki, *Polityka, Kościół i społeczeństwo...*, s. 167.

⁹² Por. R. Inglehart, Ch. Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy*, New York 2005.

⁹³ I. Borowik, *Religijne oblicze Polski na tle Europy*, [w:] *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Tyczyn 2005, s. 31-43.

regionalnych i narodowych manifestacji, są niejako językiem symbolicznego wyrazu. Zbiorowi aktorzy życia publicznego negocjują i integrują swoje poglądy i przynależności religijne, odwołując się jednocześnie do kulturowego znaczenia religii oraz ugruntowanej po 1989 roku pozycji Kościołów w życiu publicznym, tak w przestrzeni lokalnej, jak i centralnej. Do takich wspólnych tendencji wydają się także należeć społeczne oczekiwania wobec instytucji religijnych i ich roli we współczesnym świecie. Wydaje się, iż w percepcji społecznej religijna identyfikacja jest tutaj bowiem jednocześnie istotna jako prywatna i publiczna, indywidualna i zbiorowa, kościelna i kulturowa, historyczna i współczesna, a rozróżnienia te stają się coraz silniej kontekstowe. Religijna identyfikacja wyraża się zaś pośrednio i bezpośrednio w dyskursach publicznych, ponieważ to właśnie w jej obszarze dochodzi do przemian określających indywidualne wybory i zbiorowe trendy dotyczące zarówno spraw wartości, jak i codziennych aktywności w życiu rodzinnym, edukacji, rozrywce, zdrowiu czy polityce.

Obserwacje przedstawione w artykule zorientowane są wokół pojęcia pluralizmu religijnego jako współczesnego założenia deskryptywnego i normatywnego w demokratycznych państwach. Jak wynika z chronologicznego opisu badanego regionu, różnorodność religijna (w sensie opisowym) stanowi tutaj fakt społeczny, jednak pluralizm religijny pojawia się jako idea normatywna dopiero od czasu transformacji. Innymi słowy wielość religijna w przestrzeni publicznej jest w omawianych regionach doświadczana od wieków, jednak dopiero obecnie zakłada się, iż wielość ta działać powinna w ramach koncepcji pluralizmu religijnego w demokracji, tj. *obejmować ład państwa, obywatelski kontekst, który zapewniać ma pewne „reguły gry” w przestrzeni życia publicznego*⁹⁴. Jak wykazują dalsze obserwacje, perspektywa taka jest jednak modyfikowana w praktyce życia społecznego. Praktyki uobecniania się tożsamości religijnej na trzech podstawowych arenach życia publicznego: instytucjonalno-prawnej, codziennej i lokalnej przestrzeni życia publicznego, oraz w mediach ukazują złożoność społecznych interpretacji wobec manifestowania religijności w przestrzeni publicznej. Zasadniczymi punktami wydają się tutaj trzy kwestie: 1) przejście od pokojowego współzamieszkiwania do akceptacji inności i różnorodności jako naturalnego elementu rzeczywistości społecznej; 2) zmiana perspektywy z relacji pomiędzy zbiorowościami (grupami czy Kościołami) na relacje obejmujące indywidualne wybory jednostek; 3) brak wzorców publicznego manifestowania więzi z religią (religijnej tożsamości) w kontekście innych identyfikacji zbiorowych, takich jak obywatelska, narodowa, etniczna – istniejące przykłady z przeszłości opierają się na zasadzie obrony jednolitości narodowo-religijnej identyfikacji oraz opozycji „swoi” i „obcy”, która wprowadza w tym zakresie perspektywę wykluczającą. Przemiany społeczne i tożsamościowe, jakie dokonywały się od lat 90. także w kontekście dążenia do bliżej nieokreślonego „zachodniego” wzorca tego, jak być powinno, obecnie domagają się zaktualizowania i reinterpretacji.

Wydaje się, że historyczna oraz społeczno-kulturowa perspektywa pozwala uchwycić rozłączne tendencje do traktowania religijnej różnorodności jako normy społecznej

⁹⁴ J. Beckford, *Re-thinking religious pluralism*, [w:] *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, eds. G. Giordano, E. Pace, Springer 2014, s. 16.

oraz dążenia do uporządkowania i hierarchizacji tożsamości religijnych w przestrzeni publicznej państwa. Historia społeczna tych obszarów, galicyjskie tradycje podporządkowania oraz mitologizacja historii „wielokulturowej monarchii” w regionach o silnych tradycjach religijności ludowej spotykają się obecnie z narracją religijną i kościelną o cywilizacyjnych zagrożeniach. *W badaniach stosunków społecznych i religijnych w państwach postkomunistycznych niezbędne jest ujmowanie ich w zachodzącej interakcji między trzema segmentami triady: rodzącego się społeczeństwa obywatelskiego, instytucji politycznych i samego Kościoła*⁹⁵. Wydaje się, iż to właśnie doświadczenia i obserwacje dotyczące sposobów obecności religii w życiu publicznym określają specyfikę sytuacji religii w Europie Środkowej. Propozycja wyodrębnienia modelu środkowoeuropejskiego wymaga dyskusji, wydaje się jednak, iż może okazać się przydatna dla zrozumienia i opisu społecznego definiowania religii w życiu publicznym omawianych społeczeństw lub wyznaczenia nowych obszarów porównań pomiędzy tymi krajami.

BIBLIOGRAFIA

- Ančić B., Zrinščak S., *Religion in Central European Societies. Its Social Role and People's Expectations*, „Religion and Society in Central and Eastern Europe” (RASCEE) 2012, nr 5 (1).
- Audi R., Wolterstorff N., *Religion in the Public Sphere. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham 1997, *Point/Counterpoint*.
- Avinieri Sh., *Religion and the public sphere*, [w:] *The Law of Religious Identity. Models for Post Communism*, eds. A. Sajo, S. Avinieri, London 1999.
- Bader V., *Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*, „Political Theory” 2003, Vol. 31, nr 2.
- Barker E., *Nowe Ruchy Religijne*, przeł. T. Kunz, Kraków 1997, *Socjologia Religii*.
- Bartkowski J., *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa 2003.
- Beckford J., *Re-thinking religious pluralism*, [w:] *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, eds. G. Giordano, E. Pace, Springer 2014.
- Berger P., *Secularization Falsified*, „First Things” 2008, February, [online] <http://www.first-things.com/article/2008/02/002-secularization-falsified>.
- Beyer P., *Privatization and Politization of Religion in global Society. Implications for Church – State Relations in Central and Eastern Europe*, [w:] *Church – State Relations in Central and Eastern Europe*, ed. I. Borowik, Kraków 1999.
- Beyer P., *Religia i globalizacja*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005, *Socjologia Religii*.
- Bielecki A., *A Nation in Worship? Constructing Nationhood and Devotion at the Slovak National Pilgrimage to Sasin*, PhD Dissertation, University of Oslo, 2012.
- Borowik I., *Religijne oblicze Polski na tle Europy*, [w:] *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Tyczyn 2005.

⁹⁵ M. Janecki, *Polityka, Kościół i społeczeństwo...*, s. 168.

- Borowik I., *The religious landscape of central and eastern Europe after communism*, [w:] *The Sage handbook of the sociology of religion*, eds. J.A. Beckford, J. Demerath, New York 2009.
- Borowik I., Ancic B., Tyrała R., *Central-Eastern Europe*, [w:] *The Oxford handbook on atheism*, eds. S. Bullivant, M. Ruse, Oxford University Press 2013.
- Borowik I. (ed.), *Church – State Relations in Central and Eastern Europe*, Kraków 1999.
- Borowik I., Babiński G. (eds.), *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Kraków 1997.
- Borowik I., Tomka M. (eds.), *Religion and social change in post-communist Europe*, Kraków 2001.
- Borowik I., Zawila M. (eds.), *Religions and Identities in Transition*, Kraków 2010.
- Branko A., Zrinščak S., *Religion in Central European Societies. Its Social Role and People's Expectations*, „Religion and Society in Central and Eastern Europe” 2012, nr 5 (1).
- Brzechczyn K., *Polish Discussions on the Nature of Communism and Mechanisms of its Collapse. A Review Article*, „East European Politics and Societies” 2008, Vol. 22, nr 4, s. 828-855, [online] <https://doi.org/10.1177/0888325408316535>.
- Buzalka J., *Nation and Religion. The Politics of Commemoration in South-East Poland*, Münster–London 2006, *Halle studies in the anthropology of Eurasia*, Bd. 14.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004, *Socjologia Religii*.
- Chojcka I., *Bielsko-bialska niemiecka wyspa językowa – integralny element historii i kultury miasta*, [w:] *Sprawy narodowościowe w Euroregionie Beskidy*, red. J. Reszczyński, Bielsko-Biała 2005.
- Corbett M., Corbett Mitchell J., *Politics and Religion in the USA*, London 1999.
- Curanovic A., *The Post-Soviet Religious Model. Reflections on Relations between the State and Religious Institutions in the CIS Area*, „Religion, State and Society” 2013, Vol. 41, nr 3.
- Czohara A., *Stosunki państwo–Kościół. Belgia – Francja – Hiszpania – Włochy*, Warszawa 1994.
- Czohara A., Górowska B. (red.), *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996.
- Czyżewski M., Kowalski S., Piotrowski S. (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Warszawa 2010.
- Demerath III N.J., *The rise of “cultural religion” in European Christianity. Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden*, „Social Compass” 2000, nr 47 (1), [online] <https://doi.org/10.1177/003776800047001013>.
- Dobek-Ostrowska B., *Party system and media in Poland – dependences and relations*, „Studia Medioznawcze” 2010, nr 2 (41), [online] http://sm.id.uw.edu.pl/Numery/2010_2_41/dobek-en.pdf.
- Dobek-Ostrowska B. (red.), *Media masowe w demokratyzujących się systemach politycznych. W drodze do wolności słowa i mediów*, Wrocław 2006, *Acta Universitatis Wratislaviensis. Komunikowanie i Media*, nr 2843.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, przeł. R. Babińska, Kraków 2008, *Socjologia Religii*.

- Doliwa U., Rankovic L., *Time for community media in Central and Eastern Europe*, „Central European Journal of Communication” 2014, nr 1, [online] http://cmfe.eu/wp-content/uploads/U.DoliwaL.RankovicCEJoC_12.pdf.
- Dziadzio A., Świecka czy wyznaniowa? Dyskusja o szkole w monarchii habsburskiej w dobie po-liberalnej, referat wygłoszony na konferencji pt. „Religia w przestrzeni publicznej państwa prawa XIX–XX wieku”, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, 28-29 kwietnia 2016.
- Eisenstadt S.N., *The transformations of the religious dimension and the crystallization of new civilizational visions and relations*, [w:] *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, eds. G. Motzkin, Y. Fischer, London 2008.
- Ekiert G., *Public Participation and Politics of Discontent in Post-communist Poland 1989-1992*, Department of Government and Centre for European Studies, Harvard University, Program on Central and Eastern Europe Working Paper Series no 30/1993, [online] https://ces.fas.harvard.edu/files/working_papers/CEE_30.pdf.
- Flis A., *The Church and Democracy in Modern Europe*, [w:] *Church – State Relations in Central and Eastern Europe*, ed. I. Borowik, Kraków 1999.
- Gerlach J., Töpfer J. (eds.), *The Role of Religion in Eastern Europe Today*, Springer 2015.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2002, *Biblioteka Socjologiczna*.
- Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa 2011.
- Gorzalak G., Tucholska A. (red.), *Historyczno-kulturowe uwarunkowania rozwoju. Polska i Ukraina*, Warszawa 2008.
- Halman L., Voicu M. (eds.), *Mapping Value Orientations in Central and Eastern Europe*, Leiden 2010, *European Values Studies*, 13.
- Hann Ch., *Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, Berlin 2006.
- Inglehart R., Welzel Ch., *Modernization, Cultural Change and Democracy*, New York 2005.
- Jakelic S., *Collectivistic Religions. Religion, Choice and Identity in Late Modernity*, London 2012.
- Jakubowicz K., *Post-communist Political Systems and Media Freedom and Independence*, [w:] *Central and Eastern European Media in Comparative Perspective. Politics, Economy and Culture*, eds. S. Mihelj, J. Downey, London 2012.
- Janecki M., *Polityka, Kościół i społeczeństwo obywatelskie na Ukrainie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2014, nr 44. Artykuł jest recenzją pracy M. Palinczaka, *Transformacja stonków państwo-Kościół w społeczeństwach postsocjalistycznych (na przykładzie państw Europy Środkowej i Wschodniej)*, Uzhorod 2013.
- Kaczmarek H. OP, *Czechy. Kościół i państwo*, Kraków 2016.
- Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Warszawa 2010, *Seria Krytyki Politycznej*, 20.
- Kłoczowski J., *Europa Środkowo-Wschodnia w historiografii krajów regionu*, Lublin 1993, *Materiały Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 5.
- Kochanowicz J., *Backwardness and Modernization. Poland and Eastern Europe in the 16th and 20th Centuries*, London 2006.

- Krotochwil P., *The Religion-Politics Nexus in East-Central Europe. Church in the Public Sphere of Post-Secular Societies*, „Perspectives” 2009, Vol. 17, nr 2.
- Krukowski J., *Konstytucyjne modele stosunków między państwem a Kościołem w Europie*, referat wygłoszony na posiedzeniu Komisji Prawniczej Oddziału PAN w Lublinie, 26 II 2004, [online] http://www.pan-ol.lublin.pl/biul_9/art_907.htm.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Krzywiec G., *Katolicyzm polityczny w Galicji. Geneza, rozwój, schyłek. Stan i perspektywy badań*, [online] http://www.academia.edu/18829386/Katolicyzm_polityczny_w_Galicji_Geneza_rozw%C3%B3j_schy%C5%82ek_1893-1914._Stan_i_perspektywy_bada%C5%84.
- Kundera M., *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie” 1984, nr 5.
- Leszczyńska K., *Imprimatur dla Unii? Kościół rzymskokatolicki w Polsce i Czechach wobec Europy i procesów zjednoczeniowych*, Kraków 2002, *Religiologica Juventa*.
- Mandietta E., Vanantwerpen J. (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011.
- Mandey J., *Church and State in Europe. East versus West?*, Working Paper nr 31, [online] <http://online.unl.pt/ipriunl/index.php/en/publications-wp/en-working-papers/archive-wp/163-190>.
- Martin D., *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Farnham, Surrey 2011.
- Martin D., *Religia, świeckość, sekularyzm, integracja europejska*, przeł. P. Mościcki, „Res Publica Nowa” 2006, nr 1.
- Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego – analiza socjologiczna*, „Politeja” 2017, nr 46.
- McGuire M., *Religia w kontekście społecznym*, przeł. S. Burdziej, Kraków 2012, *Socjologia Religii*.
- Mojzes P., *Religious Topography of Eastern Europe*, „Journal of Ecumenical Studies” 1999, nr 36 (1/2).
- Mucha J., Keen M.F., *Europa Środkowo-Wschodnia i jej socjologia*, Warszawa 1995.
- Müller O., *Religiosity in Central and Eastern Europe. Results from the PCE 2000 Survey in Comparison*, [w:] *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, eds. G. Pickel, O. Müller, Wiesbaden 2009.
- Müller O., *Secularization, Individualization, or (Re)vitalization? The State and Development of Churchliness and Religiosity in Post-Communist Central and Eastern Europe*, „Religion and Society in Central and Eastern Europe” 2011, nr 4 (1), [online] <http://www.rascee.net/index.php/rascee/article/viewFile/8/27>.
- Nespor Z.R., *Three European Sociologies of Religion. Beyond the Usual Agenda of the Discipline*, „Czech Sociological Review” 2008, Vol. 44, nr 3.
- Neuberger B., *Religion and State in Europe and Israel*, [w:] *Parties, Elections and Cleavages. Israel in Comparative and Theoretical Perspective*, eds. R. Hazan, M. Maor, London 2000.
- Nowak S., *Modele zmiany kierunkowej a ludzkie wartości. Teoria postępu jako stosowana nauka społeczna*, [w:] *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2005.
- Nowak U., *„Wall od Separation”? Religion’s Presence in the Public Sphere of Democratic State – Some Theoretical Reflections*, [w:] *Religions and Identities in Transition*, eds. I. Borowik, M. Zawila, Kraków 2010.
- Orzeszyna K., *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007.

- Osadczy W., *Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej*, Lublin 1999, Biblioteka Polonii. Seria A, Studia, 20.
- Panic I. (red.), *Dzieje Śląska Cieszyńskiego od zarania do czasów współczesnych*, Cieszyn 2010.
- Pawluczuk W., *Liminal states in Post-Communist Reality*, [w:] *Religions, Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, ed. I. Borowik, Kraków 2006.
- Pickel G., *Contextual Secularization. Theoretical Thoughts and Empirical Implications* „Religion and Society in Central and Eastern Europe” 2011, nr 4 (1), [online] <http://www.rascee.net/index.php/rascee/article/view/4>.
- Pickel G., *Secularization as a European fate? Results from the church and religion in an enlarged Europe project 2006*, [w:] *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, eds. G. Pickel, O. Müller, Wiesbaden 2009.
- Pickel G., Müller O. (eds.), *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden 2009.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe państw postsocjalistycznych kandydujących do Unii Europejskiej wobec standardów prawa unijnego*, „Studia Iuridica” 2003, nr 12.
- Pollack D., *Das Verhältnis von Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas und seine Auswirkungen auf die Vitalität des religiösen Feldes*, [w:] *Politik und Religion. Sonderheft 33 der Politischen Vierteljahresschrift*, Hrsg. M. Minkenberg, U. Willems, Wiesbaden 2003.
- Pollack D., *Religious Change in Europe. Theoretical Considerations and Empirical findings*, „Social Compass” 2008, nr 55 (2).
- Polonska-Kimunguyi E., *Media and democracy in Central and Eastern Europe. The promise of 1989 revisited*, ANZKA Association Conference, [online] <http://www.anzca.net/documents/2010-conf-papers/444-media-and-democracy-in-central-and-eastern-europe-1/file.html>.
- Revy E., Tomka M., *Church and Religious Life in Post-Communist Societies*, Budapest 2007.
- Riabczuk M., *Dwie Ukrainy*, Wrocław 2005.
- Roth K., *Towards the Politics of Multiethnic coexistence? Can Europe learn from the multiethnic empires?*, [w:] *Europe: Cultural Construction and Reality*, eds. P. Niedermüller, B. Stoklund, Copenhagen 2001.
- Safjan M., *Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich*, [w:] *Kultura i prawo. Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej”*, Warszawa, 2-4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, *Prace Wydziału Nauk Prawnych – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 17.
- Schlesinger P., Foret F., *Political Roof and Sacred Canopy? Religion and the EU Constitutiona*, „European Journal of Social Theory” 2006, nr 9.
- Sikora M., *Modele sfery publicznej w świetle współczesnych problemów społecznych*, „Filo-Sofija” 2014, nr 24 (1).
- Sitek S., *Kościół w komunikacji masowej i kulturze żywego słowa*, Cieszyn 2004.
- Somers M.R., *Citizenship and the place of the public sphere. Law, community, and the political culture in the transition to democracy*, „American Sociological Review” 1993, Vol. 58 (5).
- Spohn W., *Europeanization, religion and collective identities in an enlarging Europe. A multiply modernities perspective*, „European Journal of Social Theory” 2009, Vol. 12, nr 3.

- Sowiński S., *Modele stosunków państwo – Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie” 2008, nr 3.
- Sowiński S., *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski*, Warszawa 2013, [online] http://www.kas.de/wf/doc/kas_33431-1522-8-30.pdf?130204162455.
- Stepan A.C., *Religion, Democracy, and the „Twin Tolerations”*, „Journal of Democracy” 2000, Vol. 11, nr 4.
- Swatos W.H., *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions*, Westport 1994.
- Szyszlak T., *Lwowskie sacrum, kijowskie profanum. Grekokatolicy w ukraińskiej przestrzeni publicznej od pierestrojki do pomarańczowej rewolucji*, Warszawa 2012.
- Taylor Ch., *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy z Castel Gandolfo*, Kraków 1995, *Demokracja – Znak*.
- Teitel R., *Partial establishment of religion in postcommunist transition*, [w:] *The Law of Religious Identity. Models for Post Communism*, eds. A. Sajo, S. Avinieri, London 1999.
- Tomka M., *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*, Berlin 2011.
- Tomka M., *Is conventional sociology of religion able to deal with differences between Eastern and Western European developments?*, „Social Compass” 2006, nr 53 (2).
- Tomka M., *Religiosity in Central and Eastern Europe. Facts and Interpretations*, „Religion and Society in Central and Eastern Europe” 2010, Vol. 3, nr 1, [online] <http://www.rascee.net/index.php/rascee/article/view/33/20>.
- Tomka M., *Religious change in East-Central Europe*, [w:] *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*, eds. I. Borowik, M. Tomka, Kraków 2001.
- Wandycz P.S., *Cena wolności. Historia Europy Środkowo-Wschodniej od średniowiecza do współczesności*, Kraków 1995.
- Wnętrzak G., *Stosunki polityczne i narodowościowe na pograniczu Śląska Cieszyńskiego i Galicji Zachodniej w latach 1897-1920*, Toruń 2012.
- Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008, *Wykłady z Socjologii*, t. 3.
- Zarycki T., *Kulturowo-polityczne uwarunkowania modernizacji Polski Wschodniej i Zachodniej*, [w:] *Historyczno-kulturowe uwarunkowania rozwoju – Polska i Ukraina*, red. G. Gorzelak, P. Berger, Warszawa 2008.
- Zarzecki M., *Religia i formy partycypacji społeczno-politycznej. Empiryczne przyczynki do konstrukcji modelu religii obywatelskiej w Polsce*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2012, Vol. 13, [online] <http://bazhum.pl/bib/article/101336>.
- Zenderowski R. (red.), *Europa Środkowa. Wspólnota czy zbiorowość?*, Warszawa–Wrocław 2004.
- Zrinscak S., *Church, State and Society in Post-Communist Europe*, [w:] *Religion and State. A Comparative Sociology*, eds. J. Barbalet, A. Possamai, B.S. Turner, Cambridge 2011.

Badania i raporty

- Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem a Kościołem(ami)*, Komunikat z badań CBOS, nr 48/2015, oprac. M. Grabowska, Warszawa 2015.

- Nations in transit. Democracy's dark year*, Report Freedom House 2010, [online] <https://freedomhouse.org/report/nations-transit/nations-transit-2010>.
- Religiosity highest in World's Poorest Nations*, 31 VIII 2010, [online] <http://www.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx>.
- United Nations, Group of Experts on Geographical Names, *A Subdivision of Europe into Larger Regions by Cultural Criteria*, 2006, [online] <http://unstats.un.org/unsd/geoinfo/UNGEGN/docs/23-gegn/wp/gegn23wp48.pdf>.
- Wiara i religijność Polaków 20 lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat z badań CBOS, nr BS/34/2009, Warszawa 2009.
- WIN Gallup International Religiosity and Atheism Index, [online] http://www.wingia.com/en/news/win_gallup_international_ae_religiosity_and_atheism_index_ao_reveals_atheists_are_a_small_minority_in_the_early_years_of_21st_century/14.
- World Value Survey 2010-2014, [online] <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>.
- Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat z badań CBOS, nr 26/2015, Warszawa 2015.

Dane statystyczne

- <http://luter2017.pl/kosciol/diecezja-cieszyńska>.
- http://www.luteranie.pl/o_kosciele/informacje_o_kosciele/statystyka_luteranie_w_polsce.html.
- The 2011 Population and Housing Census, facts about changes in the life of the Slovak population*, [online] <http://portal.statistics.sk>.

Emilia MODELMOG-ANWEILER – absolwentka europeistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz Uniwersytecie Wiedeńskim (2007). Stypendystka Programu CEEPUS 2007. Uczestniczyła w wielu programach i konferencjach międzynarodowych, m.in. IMPREST na Uniwersytecie w Maastricht (2006), KADOC na Uniwersytecie w Leuven (2008), EUROPÆUM (2008, 2009), Migration Conference 2010 (Czechy). Doktorantka w Instytucie Europeistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje pracę doktorską na temat tożsamości religijnej w sferze publicznej w Polsce. Interesuje się problematyką tożsamości zbiorowych, migracji, różnorodności kulturowej i pamięci społecznej.